Vol. IV. Gennaio 1928 N. 1.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: Pelagio e l'Ambrosiastro (Per la storia del dogma del peccato originale).

MARIANO MARESCA: La religione nel mondo dello spirito.

ENZO SERENI: Il libro di Tobit. I. La letteratura post-esiliaca.

Peccato e rivelazione. Nota di ERNESTO BUONAIUTI.

Discussioni. ERNESTO BUONAIUTI: Il pensiero di San Paolo.

Bollettino critico del Vecchio Testamento a cura di P. BALDINI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Sicure ormai, per l'ampia e solidale simpatia riscossa, del loro avvenire, RICERCHE RELIGIOSE si propongono nel 1928 di curare con sempre più sagace esperienza l'attuazione del loro programma, che è, a venti anni precisi di distanza, quello medesimo bandito dalla *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* e dai periodici minori che le successero: instaurare e divulgare in Italia le discipline storico- e filosofico-religiose.

Le difficoltà che tale programma ha incontrato ed incontra, non occorre evocarle e segnalarle. Potranno esserlo forse un giorno.

Oggi è, semplicemente, l'ora dell'assiduo, ininterrotto lavoro. RICERCHE RELIGIOSE raccolgono ormai intorno a sè così volenteroso manipolo di collaboratori e così vasta schiera di amici, da poter riguardare l'avvenire con soddisfazione e fiducia.

Esse si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante tutto » anzi « a ragion di tutto » — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

PELAGIO E L'AMBROSIASTRO

(per la storia del dogma del peccato originale)

Se Louis Israel Newman non avesse imposto un ambito e un significato troppo rigidamente circoscritti (1) ai movimenti riformatori cristiani, per entro ai quali egli è andato a scoprire l'azione palese o recondita di maestri, ispiratori e cooperatori provenienti dal giudaismo, io penso che non avrebbe dovuto trascurare di segnalare l'apporto, veramente cospicuo, di un ebreo convertito, quell'Isacco cioè che lottò strenuamente a fianco di Ursino contro papa Damaso, alla più grande riforma che la chiesa cristiana abbia pacificamente compiuto nel proprio grembo : l'adozione cioè dell'antropologia e della soteriologia agostiniana. Invece, dell'Ambrosiastro (Isacco), del suo commento a san Paolo, del debito che sant'Agostino ha contratto verso le sue idee nell'ora decisiva della sua metamorfosi teologica, nè pure una parola nel grosso volume del Newman. Possiamo sperare che questo nostro saggio, venendo ad integrare l'altro : *Agostino e la colpa ereditaria*, suggerisca

(1) « I have selected for detailed investigation the Iconoclastic Controversy of the ninth century, the Catharist, Waldensian, Passagian and Judaizing heresies of the eleventh, twelfth and thirteenth centuries, because they typify *Reform* tendencies within Catholicism. To illustrate similar tendencies in Protestantism, I have chosen the Hussite movement during the fifteenth century, the Pre-Reformation period ; the Lutheran movement in Germany and the Swiss revolt led by Zwingli, both during the Reformation period ; the Unitarian movement promoted by Michael Servetus during the sixteenth century, and the Puritan movement in England and America, both during the Post-Reformation era. Any century of christian history would have yielded an equally rich harvest of information ; those howerer, which I have designated, are among the most significant, and the movements which arose, during them have been little investigated from the standpoint of their Jewish aspects ». L. I. Newman, *Jewish Influence on christian Reform movements*. New York, Columbia Un. Press, 1925, p. IX. (« Columbia University Oriental Studies » XXIII).

qualche spunto all'annunciato altro volume (1): *Jewish foundations of Christianity* ?

Veramente, annunciando così i risultati della nostra indagine e ricollegandola a questo modo alla nostra precedente ricerca dei rapporti ideali che intercedono fra la dottrina del peccato originale e della grazia patrocinata da Agostino e quella abbozzata nei *Tractatus in Paulum* del « grande ignoto » contemporaneo di Damaso (2), noi diamo per dimostrate parecchie tesi sulla personalità dell'autore di questi *Tractatus*, cui non porteremo qui sufficientemente validi suffragi e che possono considerarsi ancora costituite *sub judice*. Ma, sebbene non ancora definitivamente al sicuro da ogni contestazione, l'attribuzione dei *Tractatus* in questione all'Isacco convertito, contro cui Girolamo ha lanciato uno dei suoi strali acuminati (3) e sulla cui figura gli stilizzatori della lettera sinodale romana del 378 agli imperatori Graziano e Valentiniano hanno gettato l'ombra di una velenosa calunnia (4), è pressochè acquisita alla critica della letteratura cristiana nel quarto secolo (5).

---

(1) « Of what nature and how important is the content of the contribution of Judaism to the rise and development of Christianity ? I have aldready begun a study in connection with the preparation of this volume, which I hope to be able later to publish under the general title : *Jewish foundations of Christianity* ». Ib., p. X.

(2) V. *Agostino e la colpa ereditaria*, in Ri. Re., II 5.

(3) « Audivi ego quendam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat, de genealogiis Domini nostri Jesu Christi, quae scripta sunt in Matthaeo et Luca facere quaestionem, quod videlicet a Salomone usque ad Joseph nec numero sibi nec vocabulorum aequalitate consentiant. Qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones, cum magis debuerit iustitiam et misericordiam et dilectionem Dei quaerere et post illa, si forte occurrisset, de nominibus et numeris disputare ». *Comm. in ep. ad Titum*, III V, 9.

(4) « Sic denique factio profecit Ursini, ut Isaac Iudaeo subornato, qui facto ad synagogam reeursu caelestia mysteria profanavit, sancti fratris nostri Damasi peteretur caput, sanguis innocentium funderetur, componerentur doli, quibus divino plane instinctu providentiae vestrae pietatis occurrit, spoliaretur prope Ecclesia omnibus ministeriis ». Ed. Sismondi, I. 424.

(5) Naturalmente non ci spingeremmo tanto oltre da accettare il *curriculum vitae* di Isacco, quale il Wittig lo tracciava nel Rückblick del suo *Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I* : Der Ambrosiaster « Hilarius ». Breslav., 1906, p. 63 e ss. Le « Kirchengeschichtliche Abhandlungen » dirette dallo Sdralek (Breslav, Aderholz) sono benemerite per il contributo arrecato alla chiarificazione del problema dell'Ambrosiastro. Non meno di tre fascicoli della raccolta sono consacrati ad esse : quello menzionato del Wittig, un altro del Wittig medesimo che tocca indirettamente l'argomento : *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I und der Ausgang der aria-*

È lecito pertanto prenderne le mosse, per tentare di spargere più ampia luce sul girone di influenza dei *Tractatus* nel periodo delle fiammanti polemiche intorno alle capacità della natura umana e alle ripercussioni della catastrofe morale che è alla genesi della vita associata, le quali arsero al tramonto del quarto e agli albori del quinto secolo. La storia del cattolicismo romano, ha scritto una volta il Loofs, è la storia della eliminazione progressiva dell'agostinismo (1). L'aforisma è troppo polemicamente semplicistico per aderire compiutamente alla realtà. Dovrebbe dirsi più tosto, caso mai, che la storia del cattolicismo è la storia dei tentativi per evadere dall'agostinismo: tentativi ogni volta abbandonati, quando, sulla soglia dell'evasione, ci si accorge che evaderne, sarebbe un morire. Ma del così detto agostinismo non è male esplorare più a fondo le scaturigini e i precursori. C'è caso di constatare che, come per l'ecclesiologia (2), così per la antropologia e la soteriologia, Agostino è molto meno originale di quanto non si pensi. Nella fattispecie noi ci proponiamo di dimostrare che, polemizzando con Pelagio, egli non ha fatto altro che costituirsi avvocato paladino dell'Ambrosiastro, al cui commento paolino il monaco scotto

---

nischen Streitigkeiten e un terzo comprendente quattro « Ambrosiaster-Studien » tutti convergenti al medesimo intento di ricostruire il novero e gli scritti di Isacco. Le indagini del gruppo breslaviese hanno avuto significativi risultati. Il Souter, che nel 1905 aveva scritto: « Dom Morin, after long study of this author and period, has suggested the name of Decimius Hilarianus Hilarius as that of the author. This suggestion is, I think, the best that has been made, and those who deffer from it will have to read the works of the author carefully in the forthcoming Vienna editions before coming to a conclusion on the subject » (*A Study of Ambrosiaster*, p. 183), proprio nella sua edizione viennese delle *Quaestiones veteris et Novi Testamenti*, riconosceva al contrario, tre anni più tardi, « multa conspirare ut auctorem *Quaestionum* credamus fuisse Isacem ex Judaeo » e annotava in calce: « hic mentione dignus est Decimius Hilarianus Hilarius, cui pro Isace nunc favet Morin, quemque ego olim caute defenderam, et omnes respuerunt critici » (p. XXIV). Ricapitolano le conclusioni della controversia le parole del Bardenhewer (*Geschichte*, etc.; III, 522): « Die Ambrosiaster-Forschung hat eine Persönlichkeit in den Vordergrund geschoben, welche in der Geschichte des IV Jahrunderts geheimnisvoll auftaucht und geheimnisvoll verschwindet, den bekehrten und wieder obgefallenen. Juden Isaak. » Su quel « wieder abgefallen » solleviamo i nostri dubbi. L'inciso centrale del periodo è preso alla lettera dal *Vorwort* del primo saggio del Wittig.

(1) *Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte*[3], p. 196.

(2) Mi riferisco alle indagini di A. Pincherle, *Da Ticonio a sant'Agostino*, in Ri. Re. I. 5.

aveva contrapposto il proprio, e da cui invece l'ipponese aveva così largamente e fiduciosamente attinto (1).

***

La mia tesi della dipendenza di Agostino dall'Ambrosiastro, ricavata sopratutto dal caratteristico uso parallelo della metafora della *massa*, usata per indicare la solidarietà degli uomini nel dolore e nel decadimento con quegli di loro che, primo, entrò nel giro della vita associata, Adamo, doveva essere molto meno fragile di quanto i miei impugnatori non amassero far credere, se, su quella medesima traccia, era possibile scoprire indizi non fallaci di altre inattese parentele e di altre sorprendenti propinquità. Nel mio saggio del 1916 su *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale* io mi ero domandato, non senza titubanza : « è una metafora così caratteristica questa della *massa*, che io ho il vago sospetto che anche Pelagio abbia avuto dinanzi a sè l'Ambrosiastro quando ha commentato il versetto paolino (Rom. V. 12) con le parole conservateci da Agostino nel *de peccatorum meritis et remissione* (III-5) : — iniustum est ut hodie nata anima *non ex massa* Adae, tam antiquum peccatum portet alienum. — Non sarebbe per caso questa risposta diretta proprio all'Ambrosiastro, in

(1) Nelle movimentate vicende della mia carriera di studioso mi è occorso di contemplare, nelle file dei miei avversari, gli accoppiamenti più ibridi e gli atteggiamenti più paradossali. Ho visto così, congiurati, ai miei danni, in commoventi idilli, gesuiti e positivisti, gesuiti e idealisti assoluti, gesuiti (mai mancanti all'appello) e protestanti. Ma mai mi è capitato caso più esilarante di quello verificatosi quando un giovane monsignorello, in cerca di fortuna diplomatica, mi accusò di mettere in dubbio la dottrina del peccato originale, perchè avevo scoperto nell'Ambrosiastro un precursore e un maestro di sant'Agostino. Quasi che il constatare la più vasta diffusione di una teoria fosse un impugnarne la validità, invece che il corroborarla. Sia detto, a scanso di nuovi equivoci, che, a mio modo di vedere, l'esperienza di una amara contraddizione e di una funesta iattura, che è alla genesi stessa del vivere umano associato, è un'esperienza elementare dello spirito ; che, in una forma o nell'altra, essa avviva le espressioni più elevate della spiritualità umana ; che essa, ad esempio, rivive oggi potentissima in una parte cospicua della letteratura europea, la letteratura romanzesca russa ; che studiarne la schematizzazione teologica nei secoli della sua più ricca elaborazione, il quarto e il quinto, può significare dar contributo non inutile a quello sforzo di trascrizione delle vecchie e depauperate formule teologiche in nuove espressioni concettuali, senza cui all'esperienza viene a mancare la norma.

una foggia che sembrava arieggiare proprio lo spirito di sant'Agostino ? ». Dieci anni fa una supposizione di questo genere non poteva essere seriamente enunciata che con tutte le clausole della esitazione e della cautela. La tradizione paleografica e letteraria del commento paolino di Pelagio appariva come quanto di più caotico e tormentato si potesse immaginare, e sebbene allora il Souter (1) avesse già a varie riprese informato il mondo della critica dei fortunati ritrovamenti manoscritti che gli davano la sicurezza di aver posto la mano sull'originale del testo pelagiano, l'edizione critica sembrava ancora lontana. Oggi essa è un fatto compiuto (2): e il confronto fra Pelagio e l'Ambrosiastro (3), il quale non poteva istituirsi allora che dubitativamente, è oggi possibile accompagnarlo con tutte le garanzie del rigore scientifico.

Ebbene : questo confronto viene a corroborare inappellabilmente la mia tesi. In realtà segnalazioni di punti di contatto letterali e stilistici fra i due commentatori paolini del quarto secolo cadente ne sono state tentate ripetutamente nel frattempo. E, di preciso, dal Souter medesimo (4) e da uno studioso, che immagino suo allievo, Alfredo Smith (5). Penso anzi

---

(1) Regius Professor of Humanity and lecturer in Mediaeval Palaeography nell'Università di Aberdeen. Tanto per esilarare i nostri lettori, noteremo che nell'elenco dei collaboratori al volume in onore di Felice Ramorino, pubblicato testè dalla Magna Università Cattolica di Milano, Aberdeen è collocato... in Irlanda.

(2) *Pelagius 's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul* : Text. Cambridge, University Press, 1926 (« Texts and Studies : contributions to Biblical and Patristic Literatur, IX) ».

(3) Purtroppo l'edizione critica dei *Tractatus in Paulum* non la possediamo ancora. L'aveva promessa da molti anni il p. Brewer S. J nella collezione viennese degli « Scriptores Ecclesiastici Latini » e sembrava dovesse seguire da presso quella delle *Quaestiones*, curata dal Souter. Ma la guerra e le sue conseguenze hanno portato un lungo ristagno nella grande raccolta e non sappiamo, qui per qui, quanto manchi alla pubblicazione desiderata. In compenso il testo del commento dell'Ambrosiastro non offre le complicazioni di tradizione manoscritta che hanno accompagnato Pelagio, e, ai fini di una indagine scientifica, è sufficiente l'edizione del Ballerini, nel III volume degli *Opera Ambrosii*.

(4) *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul* : Introduction. Cambridge, University Press, 1922 (Stessa sollezione, VIII) ; p. 174 e ss. : « Notes on the Sources used in the Commentary » : Ambrosiaster.

(5) Alfred J. Smith, *The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to the Romans*, nel « Journal of theological studies » XIX, 1917-1918, pp. 162-230 : XX, 1918-1919, pp. 55-65, 127 177.

che questo mio saggio sarebbe stato del tutto inutile, se simile compito di segnalazione fosse stato condotto a termine da loro con sensibilità e preoccupazione dottrinale-teologica, anzichè con intento puramente lessicale e stilistico. Il che ha fatto sì invece che i due studiosi di oltre Manica siano passati vicino ad un problema gravissimo e seducentissimo di storia del pensiero cristiano, l'abbiano rasentato da presso, senza addarsene e senza misurarne le conseguenze. Con tutto il rispetto per la loro acribia, vorremmo portare alla loro indagine il logico complemento.

***

Veramente, il non avere impostato la questione dei rapporti possibili fra Pelagio e l'Ambrosiastro nei veri suoi termini, ha indotto il Souter ad ipotesi che, se tradiscono la sua *forma mentis* di paleografo impareggiabile e ricco di virtuosismo, non cessano per questo di apparire, *sit venia verbo*, alquanto banali.

Riportiamo le sue parole : « Sarebbe stato molto strano che Pelagio non avesse fatto alcun uso dell'opera del suo insigne predecessore, il quale fra il 365 e il 380 aveva messo fuori una serie di commenti sulle tredici lettere di Paolo. Chi fosse stato questo predecessore è tuttora argomento di dibattiti, nonostante l'intenso studio consacrato al commento nell'ultimo ventennio... Pelagio può essere stato indotto da molteplici motivi a compilare un nuovo e completo commento sulle lettere paoline. Innanzi tutto, la considerevole lunghezza del commento dell'Ambrosiastro, che occupava probabilmente nel quarto secolo due *codices* del tipo ordinario, doveva rendere un'esposizione più breve, da comprendersi tutta in un solo *codex*, straordinariamente desiderabile. In secondo luogo, l'Ambrosiastro era un espositore tipicamente occidentale, ostilmente atteggiato al cospetto degli scrittori e dei manoscritti greci, mentre Pelagio ha l'aria di aver conosciuto ed apprezzato la letteratura cristiana greca. Prescindendo pure da questa differenza di attitudine, Pelagio è in aperto disaccordo

con alcune delle opinioni enunciate dall'Ambrosiastro nel suo commento (1) ».

Non si capisce il perchè il Souter non abbia posto questa ultima spiegazione al primo anzichè all'estremo posto, e non si sia domandato se, anzichè ragioni di prosaica concorrenza editoriale e di pratica comodità (2), non siano delle vere e logiche ragioni dottrinali quelle che hanno suggerito al monaco scotto un commento paolino, destinato a rappresentare la contrapposizione netta ed organica al commento dell'Ambrosiastro, nell'ora in cui le controversie antropologiche e soteriologiche avevano assunto un rilievo così cospicuo e si mescolavano alle più vive e immediate preoccupazioni della società cristiana occidentale.

Per convincersi della seconda alternativa basterà ampliare, non molto sensibilmente, i passi esteriormente coincidenti o comunque collegati del duplice commento, quali lo Smith e il Souter medesimo hanno di già segnalato e, sopra tutto, basterà sforzarsi di circoscrivere l'orientamento specifico che, sui problemi centrali dell'etica e della religiosità nel cristianesimo, avviva il commento alla lettera ai Romani, la quale costituisce, a non dubitarne, la pietra di paragone di ogni corrente teologica come di ogni posizione mistica (3).

---

(1) *Pelagius's Expositions*, ecc. : Introduction, p. 176 e s. Questo saggio era già scritto quando abbiamo visto il nuovo volume del Souter (*Teh earliest latin commentaries on the Epistles of St. Paul*) nella cui introduzione (p. 6) l'a. confessa: «There is a defect of whic I am deeply conscious, and that is the want of a specifically theological training. I mention this, though indeed it will be apparent enough from the treatment stat is to follow. The treatment is that of a scholar passionately devoted to st. Paul ».

(2) Fra l'altre cose, è curioso osservare che nella Introduction al suo *Study of Ambrosiaster*, il medesimo Souter aveva giudicato il commento, « clear and generally brief » (p. 1).

(3) Simile delimitazione dei confronti che siamo per fare è giustificata anche dal fatto materiale che tutto induce a pensare aver avuto il commento dell'Ambrosiastro ai Romani una circolazione più sollecita ed autonoma. È quello che ha dimostrato, con solidi argomenti paleografici, W. Schwierholz, *Hiliarii in epistola ad Romanos librum I.* (Katalog der Bibliothek um Bobbio, n. 94). *Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage.* (« Ambrosiaster Studius » 2) : il §2. « Der Kommentar zum Römerbriefe ist zuerst und allein, als Werk eines Hilarius erschienen ». Il Souter accetta simile conclusione : « It would appear that the commentary on Romans was in the first istance issued by itself » (op. cit., p. 176).

***

La lettera che nel 412 Agostino mandava al tribuno Marcellino a Cartagine, quale poscritto al *de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (1), segna la sua presa di contatto con l'avversario della grazia, sul terreno della esegesi paolina. Proprio allora gli era capitato nelle mani il succinto commento paolino di Pelagio e, com'era naturale, egli vi era andato subito a ricercare la interpretazione che questi dava del versetto quinto del capo duodecimo della lettera ai Romani. Agostino doveva ricordare molto bene l'impressione profonda che, un quindicennio prima, aveva destato in lui, partito alla ricerca di una interpretazione organica del pensiero di Paolo, il commento al passo, del « tractator » circolante sotto il nome di Ilario. Era proprio dall'Ambrosiastro ch'egli aveva desunto allora il concetto della « massa damnata » : « in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus. Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse, quasi in massa : ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes » (2). Pelagio invece si sbarazzava del passo oscuro e sconcertante con una disinvoltura che aveva qualcosa di falso e di calcolato, pur insinuando con discrezione la sua visione della solidarietà puramente « esem-

(1) « Venit etiam necessitas, quae me cogeret adversus Pelagianam haeresim scribere, contra quam, cum opus erat, non scriptis, sed sermonibus et conlocutionibus agebamus, ut quisque nostrum poterat aut debebat. Missis ergo mihi a Carthagine quaestionibus eorum, quos rescribendo dissolverem, scripsi primum tres libros, quorum titulus est de peccatorum meritis et remissione... In his antem libris tangenda adhuc arbitratus sum nomina eorum, sic eos facilius posse corrigi sperans, immo etiam in tertio libro, quae est epistula, sed in libris habita propter duos, quibus eam conectendam putavi, Pelagi ipsius nomen non sine aliqua laude posui, quia vita eius a multis praedicabatur, et eius illa redargui, quae in suis scriptis non ex persona sua posuit, ad quid ab aliis diceretur exposuit, quae tamen postea jam hereticus pertinacissima animositate defendit » (*Retr.*, II. 33).

(2) Ed. Ballerini di sant'Ambrogio, III. p. 430.

plaristica » degli uomini con Adamo colpevole (1). Ma, tre versetti dopo, il suo intento polemico si tradiva e, pur con tutte le circospezioni suggerite dalla delicatezza dell' argomento, egli formulava la sua iscrizione in falso contro l'opinione dell'Ambrosiastro. Lo faceva accampando le obbiezioni a nome di terzi, quasi raccogliendo timidamente l'eco di vociferazioni non trascurabili di gruppi cristiani, degni di considerazione e di rispetto. Comunque, la dottrina della effettiva corresponsabilità universale nella colpa adamitica era da lui formalmente presa a partito e impugnata, in nome della stessa disciplina sacramentale ecclesiastica : « Hi autem qui contra traducem peccati sunt, ita illum impugnare nituntur : si Adae, inquiunt, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest ; quia similiter immo et magis dicit per unum salvari, quam per unum ante perierant. Deinde aiunt : si baptismum mundat antiquum illud delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerint debent hoc carere peccato : non enim potuerunt ad filios trasmittere quod ipsi minime habuerunt. Illud quoque accidit quia, si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa tantum habet traducem peccati, et ipsa sola poenam meretur. Iniustum esse dicentes ut hodie nata anima non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum, dicunt etiam nulla ratione concedi ut Deus, qui propria homini peccata remittit, imputet aliena (2). » L'obbiezione era speciosa e captivante. Aveva un non so che ricordava incisi e considerazioni di sant'Ambrogio. Non la si poteva lasciare passare senza replica. E sant'Agostino vi si indugia, traendone

---

(1) Ecco le sue parole : « Propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum introiit et per peccatum mors. Exemplo vel forma. Quo modo, cum non esset peccatum, per Adam advenit, ita etiam, cum paene apud nullum iustitia remansisset, per Christum est revocata : et quo modo per illius peccatum mors intravit, ita et per huius iustitiam vita est reparata. Et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Dum ita peccant, et similiter moriuntur : non enim in Abraham et Isaac et Jacob pertransiit, de quibus dicit Dominus : omnes enim illi vivunt. Hic autem dicit omnes mortuos quia in multitudine peccatorum non excipiuntur pauci iusti, sicut ibi : non est qui faciat bonum, non est usque ad unum, et homo mendax. Sive : in eos pertransiit, qui humana et non coelesti vita vivebant ». Ed. Souter, p. 45.

(2) Ed. Souter, p. 46 e s.

lo spunto per un codicillo alla sua prima opera di schietto sapore antipelagiano. Ma la sua polemica è foderata di complimenti e di riguardi per l'avversario, di cui conosce la popolarità ed il largo seguito. Ciò non vuol dire che egli non vegga, in tutta la sua vastità, l'abisso che separa la soteriologia pelagiana da quella, di cui l'Ambrosiastro gli ha suggerito e fornito le formule e i sostegni, e che non senta, nel commento del monaco scotto, l'ispirazione polemica che lo ha indotto a riprendere l'esegesi paolina, per soppiantare il commentatore romano dell'epoca di Damaso.

***

Pelagio segue passo passo le tracce dell'Ambrosiastro : ma le due rispettive dilucidazioni esegetiche della lettera ai Romani, sebbene la prima sia calcata sulla seconda, anzi appunto per questo, rappresentano quanto di più divergente e di più contrastante si possa mai immaginare. Postisi ad interpretare lo scritto del Nuovo Testamento nel quale il problema del male, del dolore, della morte e della redenzione era stato formulato e risolto con la passione più ardente e il realismo più crudo, i due esegeti si polarizzano su posizioni nettamente antitetiche. L'Ambrosiastro, penetrando a fondo nello spirito dell'apostolo, e accogliendone con piena consapevolezza i postulati più drammatici e più pessimistici, formula frammentariamente, ma con coerenza e chiarezza, una dottrina antropologica e soteriologica che si riannoda a tutte le correnti dualistiche da cui è percorso il quarto secolo. Pelagio sfiora a pena il fosco senso del peccato, come immanente alla vita associata degli uomini, da cui è pervasa la dottrina paolina, e degli incisi più aspri e più sconcertanti dell'apostolo propone applicazioni incolori, più acconce alla pedagogia di una scuola filosofica, che all'esperienza di una comunità di iniziati. La contrapposizione dei due esegeti appare pertanto voluta e continua.

Fin dalle prime battute del suo commento l'Ambrosiastro tradisce la sua lucida consapevolezza della originalità specifica del messaggio cristiano : mistero di salvezza per i peccatori.

rivelazione della pace e della giustizia nel mondo (1). E fin dalle prime battute egli si tradisce permeato di quelle concezioni dualistiche, che, più o meno direttamente derivate dal manicheismo, accompagnano lo sviluppo di tanta parte della religiosità cristiana nell'età post-costantiniana (2). Il male ed il peccato gli appaiono inerenti alla stessa natura umana, retaggio inalienabile di una trasmissione corrotta (3). Egli anzi si spinge, più o meno consapevolmente, fino ad identificare il peccato con Satana, fino a scorgere in Satana l' ipostasi trascendentale di tutta la perversione che l'uomo si porta nella sua natura viziata (4). Per cui, aderendo strettamente a san Paolo, addita nella legge il termometro di quello stato febbrile che la colpa originaria ha inoculato nelle

---

(1) Dopo il prologo, l'Ambrosiastro commenta subito così le parole iniziali della lettera: « apud veteres nostros ratione nomina componebantur : ut Isaac propter risum, et Jacob propter calcaneum ; ita et iste (Paolo) propter inquietudinem Saulus est nuncupatus ; postquam autem credidit, ex Saulo Paulum se dicit, hoc est immutatum. Et quia Saulus, secundum supradictum sensum, inquietudo seu tentatio interpretatur, hic cum ad fidem Christi accessit, Paulum se dicit, id est, quasi ex tentatore factum quietum humilemque, vel parvulum : quia pax est fides nostra. Cum prius enim tentationes, ex inquietudine Judaismi, Dei servis inferret, post ipse tentationes passus est, propter spem, quam ante amore Judaismi nugarat. » E poco dopo : « Evangelium Dei est bonum nuntiun Dei, quo peccatores ad indulgentiam convocantur ». (Ed. Ballerini, 376). Il Wittig (*Der Ambrosiaster « Hilarius »*, p. 31) ha fatto appello a quelle etimologie, per spiegare lo scambio Isacco-Ilario nel nome del commentatore.

(2) Il peccato è per lui qualcosa che si identifica con Satana e con la carne : onde la necessità dell'incarnazione del Figlio di Dio per il riscatto umano. « Qui enim ex aeterno Dei Filius erat, ignorabatur a creatura : dum vult autem manifestari pro humana salute, visibilis debuit et corporeus fieri ; quia et cognosci se voluit per virtutem, et hominem a peccatis abluere in carne, morte devicta » ad I. 3 ; Ball. p. 378.

(3). « Impossibile est non peccare » afferma commentando Rom. V. 14. Naturalmente parlando di infiltrazioni dualistiche nel pensiero religioso dell'Ambrosiastro noi presupponiamo una gradazione di sfumature nel dualismo che permette una grande varietà di atteggiamenti possibili. Contro il manicheismo integrale l'Ambrosiastro si scaglia vivamente nelle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. V. q. CXXVII *De peccato Adae et Evae*, ed. Souter, p. 399 e ss.

(4) Commentando Rom. VI. 8 scrive queste profonde parole : « manifestum est hos qui carnem crucifixerunt, id est, mundum cum vitiis et concupiscentiis eius, mori mundo, et commori Christo, aeternae quoque vitae ac salutari coimaginari ; ut gloriae Christi similes effici mereantur. Caro vero, id est, corpus sic crucifigitur, si desideria eius calcentur, quae, manente in ea peccato, creantur ex praevaricatione primi hominis coepta : in carne enim diabolus crucifigitur ; ipse enim est qui fallit per carnem. Caro ergo aliquando mundos, id est, elementa ; aliquando vero corpus hominis intelligitur, vel ipsa anima sequens corporea vitia ». Ball. p. 400.

vene degli uomini (1), e che Satana, smascherato, ha cercato di camuffare con le insidie degli allettamenti carnali (2). L'uomo è così venduto miserevolmente alla colpa (3), schiavo della malvagità, corrotto nel corpo perchè corrotto nello spirito, trasmettitore di una semenza inguaribilmente viziata. Esso è mancipio di Satana, il quale ne prende possesso, e vi dimora, « in peccato, peccatum ». L'uomo interiore è ancora capace di provar godimento nelle prescrizioni della Legge : ma ha un nemico alla porta, il peccato nella carne. Ed esso fa la guardia alla soglia, affinchè l'anima sia impedita ad andare dove vuole : chè la consuetudine è una costrizione e tutto il fascio delle umane consuetudini è

---

(1) Ad VII. 7 : « non ergo peccatum est lex, sed index peccati : ostendit enim et quae latebant peccata et quia impune futura non erunt apud Deum. Quo comperto, homo factus est reus : et ideo non videtur gratias agere legi. Quis enim libenter habeat cum, qui sibi poenam immunere annutiat ? Legi autem fidei gratias agit, quia qui per legem Moysi reus factus est, per legem fidei reconciliatus est Deo, quamvis et illa justa et bona sit : ostendere etenim imminens periculum, bonum est. Sed huic magis gratias agit, per quam ereptus de periculo vivit ». Ball. col. 449.

(2) Ad Rom. VII. 7-8 : « saecularibus hominibus nihil tam inultum videtur et placidum, quam voluptas. Omnem dicens concupiscentiam, cuncta peccata significat. Supra enim concupiscentiam juxta legem memorat, cui nunc cetera addens vitia, omnem dixit concupiscentiam operatam in homine impulso diaboli, quem in peccato significat ; ut in contrarium fieret homini lex, quae data erat ut prodesset. Videns enim diabolus auxilium per legem provisum homini, quem in conditione se tam propter peccatum Adae, quam propter ipsius habere gratulabatur, intellexit factum adversum se. Quem enim vidit factum sub lege, pro certo habuit de suo sublatum dominio : agnoverat enim homo quomodo poenam inferni evaderet. Hinc exarxit iracundia adversus hominem, ut illi legem inverteret : ut prohibita admittendo, Deum rursus offenderet, et denuo in potestatem diaboli caderet. Coepit non imperare, sed subtiliter faliere ; quoniam in lege data amisit dominium diabolus, sciens hominem ad Dei judicium de cetero pertinere ». Non diversamente, nel sistema manicheo, la distinzione dei sessi era opera del sovrano delle tenebre, cercante una rivincita contro l'affrancamento della luce, predisposta mercè la formazione dei vascelli luminosi nel cielo. Cf. il nostro saggio, *La prima coppia umana nel sistema manicheo*, in « Studi sul cristianesimo antico ».

(3) Lo stesso Paolo. Donde la perspicua interpretazione di quel σάρκινος di Rom. VII. 14, che, a prima vista, aveva così imbarazzato sant'Agostino. « Hoc est venditum esse sub peccato, ex Adam qui prior peccavit, originem trahere, et proprio delicto subiectum fieri peccato. Adam enim vendidit se prior, ac per hoc omne semen eius subiectum est peccato... Homo fragilis est et paterno subjugatus delicto... Quid est enim subiectum esse peccato, nisi corpus habere vitio animae corruptum, cui se inserat peccatum, et impellat hominem quasi captivum delictis, ut faciat voluntatem eius ?... Primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ut possit dissolvi ; ipsa peccati corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinae sententiae datae in Adam, quod est signum diaboli, cuius instinctu peccavit ». Ball. col. 453 e s.

perversità ed errore (1). Si può dire di più. L'universale creazione ha soggiaciuto al verdetto di caducità e di morte, che il peccato di Adamo ha provocato. San Paolo l'ha proclamato con parole memorande (2). L'Ambrosiastro lo ripete in quella che è probabilmente la pagina letterariamente più densa di tutto il suo commentario. « Ogni parto è strazio. Ogni creatura nel mondo geme e si duole, ininterrottamente, attraverso il suo quotidiano, estenuante lavoro. Tutti gli elementi del cosmo assolvono il rispettivo compito con sforzo ed inquietudine. Il sole e la luna non percorrono i loro prestabiliti cicli spaziali senza fatica. E l'istinto degli animali si piega a prestare il richiesto servizio con gemito e pena. Li vediamo infatti gemere quando sono costretti al lavoro. Tutto quindi attende con ansia il riposo, attende l'affrancamento dall'opera servile. Che se si trattasse di una schiavitù conducente a meritare Dio, le creature non dovrebbero dolersene, dovrebbero bensì goderne. Ma il rammarico nasce dal fatto che solo per causa nostra furono asservite alla corruttibilità. Il cosmo assiste ogni giorno al disfacimento delle opere sue. La pena è legittima dunque, dal momento che il suo sforzo naufraga nel dissolvimento, non raggiunge l'eternità. Tutto l'universo pertanto partecipa al nostro bisogno di salvezza, perchè sa che più sollecita sarà la sua liberazione, quanto più presto tutti noi conosceremo il nostro autore. Adoperiamoci dunque per costituirci degni esemplari fra gli altri, sotto lo stimolo, non solamente della commiserazione per noi stessi, bensì dello spettacolo angoscioso dell'universo, che notte e dì soffre e geme. Siamo sempre infatti meglio disposti a operare per gli altri, che per noi stessi » (3).

Così realisticamente questo Dostojevskij del secolo quarto sentiva il problema del male e del dolore come un problema di

---

(1) L'Ambrosiastro non giunge al traducianismo. Agostino vi fu trascinato dalla logica del sistema, imposto attraverso la polemica. « Si anima de traduce esset et ipsa, et in ipsa habitaret peccatum : quia anima Adae magis peccavit, quam corpus. Sed peccatum animae corrupit corpus. In carne ergo habitat peccatum quasi ad januas animae ; ut non illam permittat irè quo vult... Dominatur enim homini consuetudo ». Ball. co. 456.

(2) Rom. VIII. 20 e ss.

(3) Ball. col. 469 e s.

solidarietà universale, umana e cosmica ; così « paolinamente » riviveva il dramma della salvezza nel Cristo.

Quando dalla lettura del commento dell'Ambrosiastro si passa a quella del commento di Pelagio si avverte immediatamente l'atmosfera spirituale completamente diversa. Che il primo abbia dato occasione al secondo, sì che questo ne dipenda, appare manifesto. Ma a chi indaghi lo spirito dell'uno e dell'altro appare anche manifesto che non si tratta di una dipendenza letteraria, naturale in due opere affini seguite a breve distanza l'una dall'altra ; si tratta, nolto più, di una contrapposizione intenzionale e di una confutazione in regola, per quanto sapientemente dissimulata. Pelagio ha voluto « superare » e « soppiantare » l'Ambrosiastro.

I temperamenti dei due scrittori appaiono effettivamente, l'uno al cospetto dell'altro, come individuanti, in maniera caratteristica, le due posizioni possibili dinanzi al problema del divino e della salvezza. L'Ambrosiastro, per il quale il commento a Paolo è l'espressione adeguata delle sue attitudini e delle sue predilezioni, è temperamento di mistico, che giunge a Dio per vie extrarazionali e del mistero religioso ha una esperienza fatta di pessimismo e di inquietudine escatologica. Pelagio ha preoccupazioni nudamente razionali (1) e concepisce la salvezza come un processo immanente dello spirito (2), cui la grazia si offre come sussidio e incoraggiamento. La trasmissione della colpa non è un fatale trasmigrare del male, da generezione a generazione, attraverso l'ineluttabile eredità della perversione carnale, è semplicemente un riprodursi della caduta in cui è incorso Adamo,

---

(1) Una prova tipica se ne ha nel commento a Rom. I. 19, dove Pelagio prefigura l'argomento ontologico di sant'Anselmo : « omnis creatura deum se non esse testatur, seque ab alio factam iudicat, cuius voluntati sibi parere necesse sit. Si enim deus summum magnum est, invisibilis, incomprensibilis, inaestimabilis, et qui super omnia sit, id est, cui neque praeponi aliquid neque possit aequari, sive magnitudine, sive claritate vel potentia, manifestum est hoc nulli creaturae posse conpetere, quae et oculis videtur et ratione colligitur et aestimatione iudicatur. Maior autem omnibus per omnia nulla est creatura, quia omnes se alterutrum vincunt ». Ed. Souter, p. 13 e s

(2) Ad Rom. I. 24 : « tradere in scripturis dicitur deus, cum non retinet delinquentes propter arbitrii libertatem ». Ed Souter, p. 15.

una imitazione disgraziata del suo malo esempio (1). L'« uomo interiore » è per lui, senz'altro, la creatura ragionevole, la quale, cosciente dei propri poteri, e in virtù delle stesse sue forze naturali, mantiene la propria specifica superiorità sui bruti (2). Anche quando Pelagio ricalca pedissequamente il giro delle concezioni e delle frasi usate dall'Ambrosiastro, lo spirito che avviva le sue enunciazioni è sostanzialmente difforme da quella del suo predecessore romano : è cioè filtrato attraverso una decolorazione sapiente ed una attenuazione essenziale. Aderendo fino al midollo al pessimismo antropologico dell'apostolo, l'Ambrosiastro aveva immaginato l'uomo come venduto irreparabilmente schiavo a Satana e al peccato, che con esso si identifica, mercè la caduta di Adamo. La eredità della colpa originaria ha fatto sì, ai suoi occhi, che il peccato abbia preso trionfalmente possesso della umanità. E il suo possesso, il demonio custodisce con zelo geloso e sospettoso. Il suo posto di guardia è nella carne : di lì, sulle soglie dell'uomo interiore, Satana contende e ostruisce allo spirito ogni schietta ed integra espansione. Anche Pelagio fa ricorso all'immagine grafica della presenza ospitale della colpa nell'uomo, come incentivo ereditario a mal fare. Ma per lui simile presenza è avventizia e contingente : non rappresenta una occupazione in armi, una manomissione rovinosa, una contaminazione sostanziale (3).

---

(1) Rom. V. 12. Abbiamo detto come sia da lui commentato.

(2) « Interior homo est rationabilis et intelligibilis anima, quae consentit legi Dei ; lex enim eius est rationabiliter vivere et non duci inrationabilium animalium passionibus : exterior vero est corpus nostrum ; eius autem lex predentia carnis est, quae docet edere et potare et ceteris uti luxuriis, quae repugnant rationi et si superaverint, legi peccati subiciunt ; si enim ita est, sicut quidam aestimant (allusione all'Ambrosiastro) quia quod nolumus hoc facimus, numquam dixisset : video, ecc. ». Ed. Souter, 59-60.

(3) Tutto il commento di Pelagio a Rom. VII, 15-17 va registrato, per cogliere di colpo l'abisso che separa i due commentatori : « venundatus quasi propositus peccato, ut, si consilium eius accepero, ipius servus efficiar, sponte memet ipse subiciens ; et iam quasi inebriatus consuetudine peccatorum, ignoro quod facio : quod enim operor, non intelligo. Sive : ita pronuntiandum : ergo non intelligo malum esse quod quodam modo invitus admitto... Si ipsum malum nolo facere quod committo, utique cum lege sentio, quae malum et non vult et prohibet. Potest autem et ita intellegi : si pecco, severitati legis me ipse subicio... Ante consuetudinem ergo libens ego ipse faciebam. Sed quod habitat in me peccatum. Habitat quasi hospes et quasi aliud in alio ; non quasi unum, ut accidens scilicet, non naturale ». Ed. Souter, p. 58 e s.

***

In realtà, le due concezioni morali che trapelano di su i due commentatori latini di san Paolo al tramonto del quarto secolo stanno l'una di fronte all'altra come le due visioni antitetiche e rivali che fino dalle origini, può dirsi, si sono contesa la presa di possesso e la elaborazione del messaggio cristiano. L'una — dominata da una antropologia pessimisticamente dualistica e da una soteriologia realisticamente trascendentistica — dispera delle umane possibilità, viziate profondamente da una misteriosa colpa originaria. L'altra — satura di moralismo stoico — concepisce la solidarietà del peccato come un puro vincolo di esteriore esemplarismo, e la salvezza, come l'esplicazione delle innate capacità dell'uomo, rafforzate, puramente rafforzate, dall'esempio normativo del Cristo. E se da uno dei momenti salienti del contrasto secolare fra le due concezioni, il momento cioè segnato dal conflitto cruento fra il partito aristocratico di Damaso e quello democratico di Ursino e di Isacco (1), è lecito desumere indicazioni sulla funzione pragmatica e storica dell'una e dell'altra, vien fatto di giungere ad una conclusione

(1) Ai passi segnalati e utilizzati dal Wittig per suffragare l'indentità fra Isacco e l'Ambrosiatro (*Der Ambrosiaster « Hilarius »*, p. 21 e ss.) va aggiunto l'inciso del commento a Rom. IX. 31, dove è una buona patente di perfezione attribuita dallo scrittore a sè stesso : « hic enim implet legem, qui a lege Moysi pervenit ad fidem Christi ». Allusioni allo stato di servizio dell'israelita convertito e alla sua partecipazione albe lotte romane dell'epoca di Damaso (su cui v. la narrazione sintetica di J. Turmel, *Histoire du dogme de la Papauté*, p. 312 e ss) ci par lecito scoprirle nel commento a Rom. VIII. 23 : « Post creaturam mundanam adjecit etiam nos hoc expectare et ingemiscere ad Deum, ut hinc liberemur morti destinati ad vitam ; quia Christianis mundus hic pelagus est. Sicut enim mare adversis excitatur procellis, insilit, et tempestatem navigantibus facit ; ita et saeculum perfidorum conspiratione commotum, perturbat fidelium mentes : et tanta diversitate hoc agit inimicus, ut quid prius evitandum sit, ignoratur. Si enim potestas desinit esse adversum nos, privatorum mentes exagitat : si et hi compescantur, per domesticos constat incendium ; et si hoc positum fuerit, arte sua inter ipsos germanos facit discordiam : ut quatuor angulis pulsata domus, ex aliqua parte faciat ruinam. Propter quod uno consilio fugiendum est hinc christianis : exemplum enim debent sequi sancti Symeonis, qui sciens bellum hic geir contra perfidiam, in pace dimitti se postulavit. Hoc est quod singuli orantes pro omnibus oramus, ut veniat regnum Dei ; tunc enim erit liberatio corporis nostri, id est, omnium christianorum : in corpore enim omnes significavit, quia sumus alter alterius membra ». Ed Ball. col. 470. Cf. col. 511, ad Rom. XII. 12 : « ut si forte propter iniquitatem temporis non liceat de fide pubblice loqui, sed esse in metu, spe gaudeat : quia haec tristitia parit laetitiam ».

di qualche rilievo. Questa : che la dottrina realistica della colpa d'origine e della redenzione — presupposto della iniquità iniziale della costituzione sociale e dei suoi istituti, prospettiva della sua finale cancellazione — è la trasposizione in sede religiosa del sogno umano della universale liberazione nella uguaglianza e nella pace. L'Isacco convertito, interprete fedele di san Paolo, è anche l'ultimo millenarista d'occidente (1).

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

(1) V. Souter, *Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner Anecdoton,* in « The Journal of Theol. Studies » 1904, pp. 608-621.

LA RELIGIONE
NEL MONDO DELLO SPIRITO

2) *Teoria di A. Loisy.* Il pensiero del Loisy sulla genesi della religione trovasi ampiamente ed efficacemente esposto nelle due opere « La Religion » e « Religion et Humanité » (1). Abbiamo già avuto occasione di esporre qualche particolarità della concezione religiosa del Loisy. Abbiamo rilevato che questi concepisce la religione come il senso mistico di una realtà che è il fondamento della vita stessa spirituale dell'uomo in tutte le sue forme ; ed abbiamo d'altra parte osservato come la religione per Loisy sia una cosa essenzialmente sociale (2). Ora bisogna approfondire tale concezione e saggiarla nei suoi intimi fondamenti.

Intorno alla genesi della religione ed ai rapporti di questa con la morale, sembra che il Loisy non mantenga sempre la medesima opinione. Infatti in tutto il capitolo introduttivo del volume « La Religion » e in parecchi punti dell'altro lavoro sopra citato (3), la religione coincide con la sorgente stessa dell'intima vita spirituale, con lo slancio vitale che alimenta l'ascensione dell'uomo dall'animalità alla spiritualità, che spinge l'uomo verso un ideale di società buona e di coscienza soddisfatta. In questo significato la religione è il fondamento non solo della morale, ma di tutta la nostra vita intellettuale ed estetica, giacchè non è altro che il senso stesso dello spirito, il senso mistico, il sentimento profondo, vivente, spirituale che spinge innanzi l'umanità, anche suo malgrado, il sentimento spesso manchevole, ma giammai vinto, la fede eterna, l'intuizione della vita infinita che ci appare come in una specie di visione e che noi

(1) Nourry éd. Paris, 1924 e 1926.
(2) *La Religion*, p. 192, e *Religion et Humanité*, p. 234.
(3) pp. 47, 49, 50, 126, 127.

ci sforziamo di realizzare (1). Ma nel capitolo primo « *Religion et morale* » del volume « *La religion* » il Loisy avvicina il concetto della religione a quello del culto divino, e dice che la religione e la morale sono solidali, s'implicano a vicenda fino al punto da potersi considerare come fondamentalmente identiche. Infatti egli dice che la religione nella sua idea più generale è il rapporto speciale in cui l'uomo crede di trovarsi rispetto ad esseri o principî superiori dai quali si crede dipendere, e questo rapporto si traduce nel culto ossia in un sentimento di rispetto verso tali esseri più o meno trascendenti, ed il rispetto deriva da una considerazione mistico-morale del suo oggetto. La religione appartiene all'ordine mistico-morale che caratterizza il rispetto ; anzi si può dire che è quest'ordine medesimo. Essa non è un'interpretazione razionale, e come tale discutibile, dell'universo : comprende anche una veduta razionale sull'universo e sulla natura dell'uomo, ma questo non è il suo aspetto essenziale, il quale consiste nel carattere mistico-morale di tale concezione, ossia nel sentimento di riverenza che l'uomo prova, attraverso tale concezione, per l'universo, per i suoi simili e per se stesso (2). Così la religione implica essenzialmente un elemento di moralità, in quanto è rispetto, e la moralità non si distingue, nel suo aspetto predominante, dalla religione. Infatti la morale vissuta non è nè la scienza dei costumi nè l'arte di ben vivere ; essa è una maniera di sentire, di giudicare e di agire conformemente al dovere, cioè ad un ideale della condotta umana che non è il prodotto della semplice ragione nè dell'esperienza volgare, ma appartiene all'ordine mistico del bene, è una verità di tatto spirituale, di adattamento all'economia spirituale dell'esistenza. La moralità dell'individuo non consiste nella semplice adesione ad un principio dato, ma nel sentimento che si ha della legge come emanante da una volontà superiore che si deve rispettare con l'obbedienza, e dell'azione come degna di stima o di riprovazione secondo che ha rispettato o meno tale volontà. Ora la stima ed il disprezzo non sono apprezzamenti teorici ma giudizi di valore, sentiti religiosamente, ossia

(1) Op. cit. p. 112.
(2) *La Religion*, 69, 70.

un atteggiamento di venerazione dinanzi alla maestà dell'obbligazione (1). Tuttavia, pur derivando da un unico principio e pur avendo un elemento essenziale comune, il rispetto per l'infinito spirituale, esse non si confondono, ma rimangono distinte, pur essendo sempre connesse. E la distinzione sta in ciò : che la religione è la considerazione delle cose in quanto *venerabili* e la morale è la considerazione delle cose in quanto *obbligatorie* ; e la ragione è questa, che la determinazione specifica dei doveri non dipende dalla religione in quanto tale.

Però la distinzione è affermata ma non dimostrata. Non solo, ma subito dopo il Loisy stesso s'incarica di toglierle ogni carattere essenziale per ridurla ad una pura modalità, giacchè soggiunge : « Tuttavia morale e religione si riferiscono entrambe alla vita superiore dell'umanità, di cui esse rappresentano piuttosto due aspetti anzichè due sfere distinte. Questa vita superiore, in tanto che vita, è movimento ed azione. Se si esaminano a fondo queste due nozioni di religione e di morale, per ricondurle al loro concetto puro, riguardo alla loro realizzazione più elevata, si troverà che esse tendono ad essere una sola cosa, una stessa perfezione dell'umanità, la religione essendo lo spirito che anima la morale, e la morale essendo come la pratica della religione. È la religione che comunica alle regole della moralità il carattere sacro dell'obbligazione e che incita ad osservarle in qualità di doveri, ed è mediante l'osservanza del dovere che la religione si completa » (2).

Per valutare criticamente la tesi del Loisy sulla genesi della religione bisogna tener ben distinti i due significati ch'egli dà alla religione, ora come principio generatore di tutta la vita spirituale dell'uomo ed ora come morale vissuta. Nel primo significato la religione è uno slancio dello spirito, un atteggiamento di fede e di devozione all'infinito spirituale che l'uomo sente balzare dal fondo stesso del suo essere e della realtà delle cose, il sentimento mistico dello spirito umano ch'è il principio animatore della storia, senza il quale l'umanità sarebbe perita,

(1) *Op. cit.* 74 e sgg.
(2) *Op. cit.* 87, 88.

anzi non sarebbe uscita dall'angusta sfera dell'egoismo della vita animale e non avrebbe raggiunto l'organizzazione pratica della vita sociale (1).

Nel secondo significato la religione è già un'attività spiegata in un culto, in una concezione della realtà, in un commercio col prossimo, in un rapporto con l'universo : è una confessione, una religione storica, concreta, che comprende anche un'etica responsabile, un elenco di prescrizioni morali. Il Loisy passa inavvertitamente dal primo al secondo significato, anzi li sovrappone e li mescola in un solo atteggiamento, quando vuol determinare il rapporto tra morale e religione, e così riesce ad una identificazione, che è contraria ai principi da lui medesimo stabiliti. Infatti egli tiene a concepire l'attività religiosa come l'equivalente del senso mistico, che è il sentimento d'un di là spirituale, dell'infinito nell'ordine dell'esistenza spirituale, che è la radice stessa di tutta la storia e di tutto il progresso umano.

La scienza, la morale, l'arte e la vita sociale stessa sono la manifestazione di questo sentimento fondamentale dell'uomo, che è indistruttibile (2). Quindi non si può asserire che la religione e la morale tendano ad essere una cosa sola, perchè allora la religione verrebbe ad identificarsi con una sua manifestazione unilaterale, con un suo prodotto particolare, mentre essa per ipotesi è coestensiva con tutto lo sviluppo spirituale umano ed è il sostegno ed il principio animatore non della morale soltanto ma anche della scienza, dell'arte e dell'esistenza stessa associata. Se si prende poi la religione nel secondo significato, come manifestazione concreta e storica di atti religiosi di un culto determinato, allora non può essere identica alla morale, perchè se la morale è ricompresa nella religione ed apparisce come una religione vissuta, non si può dire l'inverso, che cioè la religione sia una morale vissuta; giacchè la morale si estende a tutti gli uomini, e le religioni storiche con le loro concezioni cosmologiche e sociali non riescono a rivolgersi a tutta l'umanità. L'obbligazione

---

(1) *Religion et Humanité*, pp. 113, 122.

(2) « Les religions meurent, la religion ne meurt pas ». *Religion et Humanité*, p. 123.

morale, come riconosce lo stesso Loisy, non può derivare dalla religione che si è concretata in un credo particolare, sempre discutibile e perfettibile. La religione storica invece, incontrandosi con una tavola di doveri, imprime loro il carattere sacro, cioè li concepisce come comandamenti divini, ma non li genera in quanto doveri morali. E dire che l'obbligazione morale deriva dal sentimento mistico originario, ossia dalla religione nel primo significato, è una tautologia, perchè il sentimento mistico come puro presentimento del valore spirituale dell'esistenza umana è indeterminato, e come tale è una condizione necessaria ma non sufficiente della genesi della moralità. Perciò la religione così intesa non può generare il significato morale della vita umana, se non per una rivelazione originaria di un'esigenza specifica dello spirito umano, ossia per quel giudizio valutativo della stima o riprovazione degli atti umani, ch'è altrettanto primitivo ed inderivabile quanto il sentimento del rispetto, cioè la considerazione delle cose in quanto venerabili, in cui, secondo il Loisy consiste l'atteggiamento religioso.

3) *L'origine della religione secondo la filosofia dell'azione.* — La filosofia dell'azione, nella forma che ha assunto per opera di Maurizio Blondel (1), rappresenta lo sforzo più poderoso e più efficace che siasi fatto nella filosofia contemporanea per scalzare il razionalismo circa l'origine della religione, spostando la base del soprannaturale dall'intelletto alla volontà, dalla conoscenza razionale astratta all'azione concreta. Il razionalismo religioso era stato colpito da altri indirizzi e da altre correnti, ma in maniera inefficace; perchè o si riusciva ad una eliminazione completa del soprannaturale, oppure si finiva per dissociare l'elemento razionale da quello sentimentale e volitivo e presentare il primo come un'improvvida ingiustificata alterazione o come una proiezione umbratile della genuina realtà dell'esperienza religiosa. Invece la filosofia dell'azione salva intatta l'esigenza del soprannaturale, ch'era il motivo caratteristico del ra-

(1) Cfr. *L'Action.* Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris Alcan, 1893.

zionalismo tradizionale, ma non la giustifica e non la pone come termine di un processo cogitativo che concluda dal pensiero all'essere, bensì come principio e termine necessario ed inevitabile dell'azione umana. Il soprannaturale, Iddio, ch'è la sostanza dell'esperienza religiosa, non è per Blondel una *veduta*, ma una *vita*; non deriva da una speculazione, ma è legato a tutto il movimento del pensiero e dell'azione. Non è un'astrazione, da cui non si potrebbe trarre che un'astrazione, ma un atto, che fa agire. Non è un ideale da cui si pretenda estrarre il reale, ma un reale nel quale si trova l'ideale. Per affermare il soprannaturale non è necessario andare dall'idea all'essere, secondo il metodo della prova ontologica. Alla quale bisogna dare un senso ed un vigore nuovi, dicendo che troviamo anzitutto l'idea nell'essere e l'essere nell'azione. È nella pratica che il soprannaturale, ossia la vita religiosa, ha il suo fondamento. In che modo?

Non bisogna dare l'ostracismo alla ragione, nè rifugiarsi in un indefinibile sentimento del mistero, nè disperare di nulla coglierne col pensiero, nè interdirsi di cercarne qualche prova necessitante. Il Blondel non svaluta la ragione, ma tiene ad assicurarci che una prova che è unicamente un argomento logico rimane sempre astratta e parziale, non conduce all'essere, non fa combaciare necessariamente il pensiero con la necessità reale. Invece solo una prova che proceda dal moto totale della vita, una prova ch'è l'intera azione, avrà questa virtù cogente, perchè solo l'azione ha la caratteristica di costituire un tutto. E mediante l'azione tutti gli argomenti parziali, come la nozione d'una causa prima o d'un ideale morale, l'idea d'una perfezione metafisica o d'un atto puro, che isolatamente considerati come rappresentazioni astratte conducono a concezioni vane false e idolatriche, sintetizzati nel movimento della vita, dal quale sono usciti, ne conserveranno la forza e l'efficacia e perciò saranno probativi, perchè provengono dagl'insegnamenti dell'azione e ritorneranno all'azione per ammaestrarla ed animarla.

La tesi del Blondel è la seguente: « è impossibile non porre il problema dell'azione; è impossibile darne una soluzione negativa; impossibile darne una soluzione evasiva; impossibile

ritrovarsi in sè e in altri, quali si vuol essere; in breve, impossibile fermarsi, indietreggiare o avanzare da soli. » Nella mia azione c'è qualche cosa che non ho potuto ancora comprendere e adeguare, qualche cosa che le impedisce di cadere nel nulla, e che è qualche cosa appunto non essendo nulla di ciò che ho voluto fin qui.. C'è un « unico necessario » (1), a cui ci conduce tutto il movimento del determinismo dell'azione.

E che cos'è questo « unico necessario ? » Esso non è nè il nulla nè il fenomeno, benchè nè l'uno nè l'altro si possano concepire senza comprenderlo nel pensiero che li accoglie. Per trovarlo bisogna muovere da noi stessi in cui esso è.

« Nella nostra conoscenza, nella nostra azione esiste una sproporzione costante fra l'oggetto stesso e il pensiero, fra l'opera e la volontà. Senza posa l'ideale concepito è superato dall'operazione reale, e la realtà ottenuta è incessantemente sorpassata da un ideale sempre rinascente. Volta a volta il pensiero sorpassa la pratica e la pratica sorpassa il pensiero; occorre dunque che il reale e l'ideale coincidano, poichè questa identità ci è data di fatto ; ma essa non ci è data se non per isfuggirci subito... Non è dunque da noi stessi che traiamo la luce del nostro pensiero, e l'efficacia della nostra azione. Energia implicita nel fondo della coscienza, verità che ci è più intima della nostra propria conoscenza, potere che fornisce ad ogni momento del nostro sviluppo ciò che occorre di forza, di attività e di chiarezza, tutto questo è in noi senza provenire da noi. Non siamo necessariamente condotti a concepire questo mistero reale se non scoprendovi ad un tempo un potere ed una saggezza che ci sorpassano infinitamente » (2). Dunque l'unico necessario non è per Blondel una proiezione o un prolungamento fittizio del nostro pensiero e della nostra attività, ma è al centro stesso di ciò che pensiamo e di ciò che facciamo : per passare dal pensiero all'azione o viceversa, per andare da noi a noi lo attraversiamo senza posa. Il punto d'appoggio di questa filosofia non è fuori di noi, in ciò ch'è già realizzato, ma nella nostra più intima esperienza.

(1) *Op. cit.* p. 339.
(2) *Op. cit.* pp. 344, 45.

Il soprannaturale è la mediazione permanente del nostro pensiero e della nostra azione. « L'ordine, l'armonia, la saggezza che scopro in me e nelle cose non è semplicemente un effetto, muovendo dal quale un ragionamento mi costringerebbe a salire verso una causa assente dalla sua opera ; non posso considerare questa armonia e questa bellezza come costituita e sussistente in sè e per sè ; non ne faccio le premesse d'una deduzione ; non invoco alcun principio di causalità, ma io trovo in questa saggezza imperfetta delle cose e del mio pensiero la presenza e l'azione necessaria d'un pensiero e d'un potere perfetti » (1). Afferma allora il Blondel l'immanenza del soprannaturale ? Sarebbe abolita la trascendenza dalla vita religiosa ? No, la presenza e l'azione del soprannaturale in noi non sono nostri.

Il soprannaturale è la condizione necessaria dell'equazione della nostra azione volontaria ; ma questa non si ottiene se non quando cessa ciò ch'è nostro. Noi non adeguiamo noi stessi, appunto perchè non adeguiamo il soprannaturale. Il quale perciò non è la faccia oscura del nostro pensiero, l'invisibile rovescio della nostra coscienza e della nostra azione, come se tutta la sua realtà consistesse unicamente nell'idea che ne abbiamo. Siamo condotti a concepirlo necessariameote appunto perchè siamo costretti a riconoscere ciò che ci manca in quello stesso che facciamo : ossia affinchè noi siamo quel che siamo, siamo costretti a riconoscere che esiste l'identità assoluta del reale e dell'ideale, del potere e della saggezza, dell'essere e della perfezione. Così Blondel cerca di evitare l'mmanentismo panteistico, pur postulando il soprannaturale alla radice stessa del pensiero e della volontà umani. L'immanenza del soprannaturale non esclude la trascendenza sua rispetto all'uomo. Il Blondel infatti formula questa energica distinzione : «Non ho ragione d'affermarlo (il soprannaturale) se non perchè m'è ad un tempo necessario e inaccessibile ; esso è ciò che non può esser fatto o pensato da me benchè non possa fare o pensare nulla se non per suo mezzo. E se mi rimane inaccessibile, non è per mancanza d'essere o di chiarezza

(1) *Ibidem*, 346, 47

in lui, ma in me. Egli è dunque ciò che io non posso essere: tutto pensiero e tutta azione. E non lo conosco veramente se non in quanto m'è incomprensibile » (1). Dunque l'« unico necessario » ha il suo fondamento nella certezza pratica e non nelle sottigliezze dialettiche, che non adeguano mai la pienezza della vita attiva. In un istante, dice Blondel, d'un solo slancio, con una immediata necessità, si manifesta in noi *colui* che nessun ragionamento potrebbe inventare ma che non si può mai ricordare come straniero o assente, e per cui tutte le lingue e tutte le coscienze hanno una parola ed un sentimento per riconoscerlo, Dio (2).

L'idea di Dio nata da un conflitto tra il volere ed il potere in seno alla coscienza umana, risolve questo conflitto in un'alternativa inevitabile, i cui termini sono i seguenti: o volere senza potere, o potere senza volere. Cioè, siccome l'uomo da solo non può essere ciò che pretende diventare volontariamente, si presenta il dilemma: o l'uomo pretenderà bastare a se stesso senza Dio, approfittare della sua presenza necessaria senza renderla volontaria, e allora vorrà infinitamente senza volere l'infinito; oppure vorrà vivere volendo l'infinito, ossia facendo morire la sua volontà perchè nasca in lui la volontà di Dio. Insomma: « o escludere da noi ogni altra volontà salvo la nostra, o abbandonarsi all'essere che non siamo come all' unico salvatore. L'uomo aspira a fare il dio: essere dio senza Dio e contro di Dio, essere dio per mezzo di Dio e con Dio, ecco il dilemma » (3).

L'opzione tra i termini di questo dilemma costituisce l'atto religioso, il quale non è un dato meramente soggettivo, un prodotto dell'attività cogitante; ma, sorgendo dalle condizioni essenziali dell'azione umana, è ciò che v'ha di più intimo, di più vitale e di più reale per l'uomo.

Discussione della tesi blondelliana. — La discussione della tesi di Blondel può riportarsi alle affermazioni se-

(1) *Op. cit.* p. 347.
(2) *Ibidem*, p. 350
(3) *Ibidem*, p. 356.

guenti: 1° l'inevitabile presenza del soprannaturale nell'azione umana; 2° la religione come l'espressione dell'adesione volontaria dell'uomo all'ordine soprannaturale.

1° Il nucleo centrale della concezione religiosa di Blondel è costituito dalla realtà del soprannaturale, ch'egli pone come principio e termine dell'azione. Per comprendere bene l'originalità di questa tesi, bisogna circoscriverla nei suoi limiti invalicabili, differenziandola da altre interpretazioni congeneri del soprannaturale. Dal punto di vista psicologico la tesi del Blondel è affine a quella del Loisy: per entrambi infatti il soprannaturale è la condizione immanente della stessa possibilità di sviluppo della vita spirituale in tutta la ricchezza dei suoi atteggiamenti. L'uomo sorpassa se stesso continuamente, supera la sua naturalità in quanto implica nella sua azione un elemento che trascende infinitamente la situazione di fatto nella quale lo spirito inserisce la sua volontà di progresso. Ecco l'affermazione comune ai due pensatori. Ma una distanza immensa li separa quanto alla valutazione ontologica di tale esigenza. Per Loisy infatti il soprannaturale ha un significato ed un valore unicamente psicologico, nel senso d'essere una funzione primordiale della coscienza umana, un atteggiamento, che egli chiama atteggiamento mistico, che consiste nel bisogno e nel sentimento di concepire e di realizzare un ordine spirituale dell'esistenza, di sovrapporre alla natura visibile una realtà invisibile, ch'è il fondamento ed il termine ideale dell'attività spirituale umana nell'arte, nella scienza, nella vita sociale. Invece per il Blondel il soprannaturale ha un valore ontologico, è « ens realissimum », realtà sussistente, operante, trascendente ogni parvenza temporale, ogni fenomenalità dell'azione. Per il Loisy il soprannaturale è una considerazione ideale e mistica che lo spirito mette nelle cose e nei fatti, i quali, in quanto tali, non dipendono dall'ideale, ma hanno una loro natura propria, a cui corrisponde nello spirito umano un'altra maniera, un altro organo di apprensione: la ragione. Il soprannaturale per il Blondel invece è l'essere che si rivela nei fatti, i quali non sarebbero reali senza di esso. Non si tratta, come per il Loisy, di una natura invisibile puramente ideale che lo spirito introduce nei fenomeni, ma di una

realtà, di una sussistenza immanente nei fenomeni, i quali rimangono contraddittori, incoerenti, amorfi finchè non si salga all'essere necessario che essi adombrano. Differisce anche dal razionalismo kantiano ed hegeliano. Per Kant infatti il soprannaturale, Dio, non solo non è oggetto di conoscenza speculativa, ma questa non ne può stabilire nemmeno la possibilità ; salvo poi alla ragione nel suo uso pratico di richiederne la necessità dal punto di vista morale. Per Blondel invece la coscienza razionale non può non ammettere come possibile il soprannaturale, e tale possibilità è il correlato necessario dell'impossibilità in cui la ragione si trova di dimostrare che « non è » (1). Praticamente poi non è solo l'azione morale quella che costringe ad ammettere un principio soprannaturale dell'ordine cosmico, ma tutta l'attività spirituale in quanto rivela la radicale insufficenza dell'uomo a bastare a se stesso e l'impossibilità di arrestarsi dinanzi al vuoto che si apre al centro della coscienza umana e di non colmarlo col soprannaturale. Il quale per il Blondel non è, come per Kant, eterogeneo al fenomeno, causa prima efficiente di tutta la natura, autore morale del mondo, separato dal mondo, sovrano inaccessibile alle creature ; ma è la sostanza stessa da cui il fenomeno trae l'essere, è l'intima vita profonda da cui si alimentano i fatti parziali (2).

E diversa è anche la contraddizione che travaglia le due concezioni. Per Kant la realtà del divino è minacciata dalla stridente contraddizione in cui viene a trovarsi con il carattere fenomenale che la ragione teoretica ha riconosciuto agli oggetti della conoscenza : onde il non esistente, il non fenomeno per l'ordine conoscitivo diventerebbe esistente e fenomenico per la volontà, ossia cangerebbe la propria natura e quella delle categorie dell'intelletto.

---

(1) *Op cit.* p. 390.

(2) « Anche questa dottrina (la kantiana) cospira con quelle che combatte, nell'ammettere che si debba cercare di porre l'ingombrante idea d'esistenza reale in un termine sempre più lontano della serie delle cose, quasichè, cacciato a poco a poco dall'intuizione sensibile nei concetti dell'intelletto o dal noumeno nel mistero della verità morali, l'essere dovesse essere sempre dove non si è » *Op. cit.* p. 452.

Per il Blondel invece la contraddizione consiste nel postulare e nel negare insieme la trascendenza del divino. La postula in quanto esclude perentoriamente che l'uomo possa con le sue forze ottenere l'equazione della volontà senza il soccorso divino, senza l'intervento d'un essere che con la sua azione si sostituisca all'azione ed alla volontà umane (1).

La nega, in quanto afferma che il divino è il principio necessario della volontà umana, in quanto che esso, mentre è un punto d'arrivo per la ricerca scientifica, è un punto di partenza e un principio per l'attività spontanea della vita. « C'è nel primo fondo della volontà umana, un abbozzo d'essere che non può più cessar d'essere... Volere tutto ciò che vogliamo, nella piena sincerità del cuore, è porre l'essere e l'azione di Dio in noi. Costa indubbiamente, perchè non sentiamo come questa volontà sia eccellentemente la nostra » (2). Altrove dice che il soprannaturale è il principio e la condizione dell'inalienabile personalità umana.

Ed è questa inserzione del soprannaturale nell'intima spontaneità volitiva dell' uomo che ha fatto sembrare ad alcuni critici ed interpreti de l' «*Action* » che nel Blondel si trovi, con travestimenti realistici, un'esigenza squisitamente idealistica e soggettivistica. Ora il Blondel ha rifiutato decisamente qualsiasi tentativo d'interpretazione soggettivistica ed immanentistica della sua tesi. Egli ha negato perentoriamente che il pensiero e l'azione umani siano efficaci *di Dio*, nel senso che Dio sia il termine di una nostra iniziativa soggettiva (3). Dio per il Blondel, lungi dall'essere il prodotto, è il principio stesso necessario di qualsiasi iniziativa umana. Senonchè la difficoltà vera è tutta qui : si tratta di sapere se il principio infinito che condiziona il volere umano è ontologicamente distinto dall'uomo oppure no. Ed ecco il punto donde può ricavarsi una logica didistinzione tra la concezione blondelliana e l'hegelismo. Per l'idealismo hegeliano, come s'è visto, l'assoluto è l'unità pro-

---

(1) *Op. cit.* pp. 371-72, 401, 422, 23.

(2) *Op. cit.* p. 491.

(3) Cfr. *Revue de Philosophie*, nov. 1907

fonda dei fenomeni, è la loro realtà eterna ed infinita. Iddio non è oltre il fenomeno, ma la vita immanente ad esso. Il fenomeno scrutato a fondo, cessa di essere tale, si rivela come momento dell'assoluto, come l'assoluto stesso.

Può sembrare che Blondel dica lo stesso ; ma non è così. Tutto ciò che c'è di essere e di realtà nei fenomeni è soprannaturale, deriva da Dio, è la rivelazione dell'infinito e dell'assoluto medesimo. Ma Iddio per Blondel non si esaurisce nel fenomeno : questo trae da Lui il suo essere, ma non ne è la totale rivelazione. L'assoluto così per un verso è immanente nei fenomeni e per l'altro è trascendente, in quanto i fenomeni non lo esauriscono pur includendolo necessariamente.

Come avviene ciò ? Intendere questo, significa penetrare nell'originalità della filosofia dell'azione, nel nocciolo intimo del pensiero del Blondel. Il quale ci avverte che se si rimane sul terreno dell'attività puramente concettuale, il problema dei rapporti tra Dio e l'uomo è insolubile, perchè la dialettica delle idee non conosce altra mediazione possibile che quella dell'inclusione o dell'esclusione reciproca. La prima mena diritto al panteismo immanentistico (Hegel), la seconda a togliere ogni iniziativa all'uomo, e concepire la religione come un insieme di precetti, d'imposizioni che un'autorità esterna stabilisce per l'uomo.

Invece, collocandosi dal punto di vista dell'azione, in ciò che implica l'azione volontaria, nelle condizioni che la rendono possibile ed efficace, si trova la conciliazione del contrasto che sorgeva sul terreno logico, la cui alternativa era o un arido monismo panteistico, o un dualismo tirannico ed oppressore. Insomma : dal punto di vista del pensiero logico la trascendenza del divino o è apparente o è assoluta. In entrambi i casi la vita religiosa è impossibile. Solo abbandonando la considerazione esclusivamente logica e concettuale, si trova nell'azione concreta e reale la conciliazione dell'assoluto e del relativo, della trascendenza e dell'immanenza.

Il divario tra la filosofia dell'azione e l'idealismo assoluto è racchiuso in questa concisa affermazione del Blondel : « c'è nel pensiero una presenza necessaria della realtà, senza che la

realtà sia necessariamente presente al pensiero » (1). Si potrà discutere il fondamento stesso della concezione blondelliana, si potrà mettere in equazione la volontà ed il pensiero e il pensiero e la realtà a sua volta, come fanno i seguaci di Hegel, ma la discussione della tesi di Blondel nulla toglie al suo carattere originario, per cui essa è inconfondibile con il razionalismo hegeliano. Noi non ammettiamo la riduzione della realtà a pensiero, l'equazione reale - razionale ; perciò possiamo sottoscrivere all'affermazione blondelliana che « ciò che non si può vedere chiaramente, lo si può fare pienamente », e che il vero commento del pensiero è la pratica (2). Ma l'azione concilia davvero in sè, nelle sue esigenze, nel suo dinamismo, l'antitesi della trascendenza e dell'immanenza ? Non pare invece che, poichè quest'antitesi è squisitamente razionale e concettuale, non solo non appartenga alla pratica, ma non possa essere nemmeno risolta da questa ? Addossare all'azione il problema del rapporto tra la trascendenza e l'immanenza non significa pretendere da questa la soluzione reale d'un problema fittizio ? Il problema propriamente esclusivo della filosofia blondelliana è questo : come dal seno della pratica, dal cuore dell'azione volitiva sorge l'atto religioso nel senso specifico che ad esso dà il Blondel, di adesione volontaria, di cooperazione all'azione d'una volontà, che non è la volontà umana, d'un essere la cui sorgente non è nell'uomo ?

2° Eccoci dinanzi al punto più difficile, più oscuro, più dibattuto della filosofia blondelliana. La inevitabile presenza del soprannaturale nell'azione umana diventa il principio dell'atto religioso, secondo il Blondel, quando la presenza dell'essere e dell'azione di Dio in noi è realizzata col sacrificio della nostra volontà, con l'abbandonarci « all'essere che non siamo come all'unico salvatore ». Ma il sacrificio della volontà umana è reale o apparente ? Se è reale, l'atto religioso implica una scelta, un'opzione, ed è libero e meritorio, non già universale e necessario. Se è apparente, la volontà umana non si sviluppa

(1) *L'Action*, p. 429.
(2) *Ibid.* p. 411.

se non mortificandosi, non si innalza se non limitandosi, e la vita religiosa è la condizione essenziale dello sviluppo stesso della volontà in tutti gli uomini; onde non potrà mai essere assente, perchè è la condizione della formazione della personalità umana. Nel primo caso la vita religiosa è eteronoma rispetto alla vita della coscienza in generale, è l'invasione di un essere superiore, di una volontà sovrana che si sostituiscono all'essere ed alla volontà umani, è il regno della grazia. Nel secondo caso è autonoma: ma allora le parole soprannaturale, Dio, grazia ecc. hanno soltanto un valore metaforico, e la vita religiosa è svuotata d'ogni suo contenuto specifico per coincidere con l'espansione della vita spirituale, con le condizioni che presiedono allo sviluppo della personalità.

Non c'è dubbio che Blondel adotti la prima alternativa, come si rivela da tutto il capitolo in cui parla del valore della pratica letterale e delle condizioni dell'azione religiosa (1).

Così egli non esce dall'alveo della grande corrente cristiana e sembra soddisfare alle postulazioni della coscienza religiosa che risolve il mal compreso destino naturale mediante il raggiungimento di un tenore di vita in cui l'anima si sente innalzata sul livello dell'esperienza presente mediante la comunicazione con la stessa sorgente originaria dell'esistenza. Egli ha fatto uno sforzo immenso per armonizzare tutti gli strumenti che s'è foggiata la coscienza religiosa cristiana nella sua millenaria esperienza del divino con la tesi basilare del significato e del valore dell'azione in rapporto alla conoscenza ed alla realtà In un certo senso si può dire che la sua intuizione filosofica sia il fatto originario del suo spirito e che l'esperienza religiosa siasi successivamente accordata e conglutinata con essa. Da un altro punto di vista sembra invece che, come dice il Buonaiuti (2), egli abbia voluto trasmetterci un originalissimo caso di esperienza religiosa personale e che per far ciò, si sia foggiato lo strumento ideologico adatto, una nuova e personale intuizione della vita

---

(1) *Op. cit.* pp. 405 e sgg.

(2) *Blondel.* Ed. Athena, Milano, 1926, p. 69

spirituale come guidata dalle esigenze dell'azione più che dalle categorie logiche. E' difficile esprimere con sicurezza un giudizio in proposito. Certo è che la religione occupa un posto centrale nella sua intuizione filosofica, perchè l'infinito è concepito dal Blondel come la molla originaria dell'azione ; e sembra perciò più esatto asserire che le due intuizioni, la religiosa e la metafisica, siansi sviluppate solidarmente nel suo spirito. Solo così può spiegarsi il fatto quasi singolare nei tempi moderni d'un pensatore che acconsenta a favorire il silenzio intorno alla sua opera filosofica per timore che ne rimanga turbata l'esperienza del divino degli altri.

Gli è che egli ha seguito l'impulso della sua coscienza religiosa, di cui l'intuizione filosofica era parte integrante. E questo forse è un altro motivo che ha impedito che attorno al Blondel si formasse una scuola, come ha rilevato il Buonaiuti. Oltre l'esperienza eccezionalmente singolare del divino, che vi è trascritta e diffusa, si deve aggiungere l'intuizione filosofica, anch'essa personale, che fa tuttuno con quella esperienza. La quale, a mio modo di vedere, non è incomunicabile soltanto per quella speciale e personale concezione del divino, ma sopratutto per il fatto che contiene elementi logici contrastanti con l'esigenza fondamentale di tutto il sistema, il quale non perviene ad un primato dell'azione, se non attraverso una speciale dialettica del conoscere.

La gnoseologia blondelliana è realistica. L'essere che è nella coscienza non deriva da questa. Egli capovolge la posizione del criticismo: il problema dell'essere non è preliminare, è finale, e prima di cercare come ciò che è può esser dato, bisogna mostrare in che modo ciò ch'è dato, è. « Con la pretesa di far gravitare gli oggetti attorno al pensiero, il criticismo si era messo fuori del centro come per considerare questo spettacolo dal di fuori ; e, se è stato soprattutto attento al movimento centripeto che riconduce tutte le cose al soggetto, gli è ch'è rimasto ancora situato all'esterno come per giustificare l'utilità del suo sforzo e la novità della sua prospettiva : ogni dottrina soggettivistica muove da un pregiudizio realistico, essendo i contrari le estremità d'uno stesso genere. Un idealismo pienamente coe-

rente fa svanire tutte le distinzioni che lo separano dal realismo e sopprime ciò che v'è di fittizio nel problema mal posto che pretendeva risolvere.

La vera difficoltà consiste dunque nel comprendere come mai ciò che noi conosciamo sia reale così come noi lo conosciamo, senza che la nostra conoscenza particolare sia assolutamente essenziale alle relazioni che peraltro pare non esistano che in funzione di essa. Se è necessario per noi di concepire e di affermare l'esistenza oggettiva, questo bisogno suscita inevitabilmente la sua espressione ; bisogna quindi vedere ciò ch'è necessario perchè, secondo le esigenze medesime del nostro pensiero, questa esistenza sia necessasiamente realizzata, anche senza il nostro pensiero ; giacchè questo pensiero, per esistere veramente, ha bisogno che queste condizioni con le quali è solidale siano anch'esse sussistenti » (1).

Il mistero dell'esistenza obbiettiva risiede per Blondel in questo che l'oggetto è *in sè per opera altrui*. Così la conoscenza e la volontà umama sono creatrici del loro oggetto appunto perchè implicano l'unità d'un pensiero e d'una volontà che, conoscendo, fa essere quel che conosce, e che, volendo, diventa lui stesso ciò che conosce. « Se le cose sono perchè Dio le vede, esse sono anzitutto passive della sua azione creatrice e come inesistenti in sè. Ma se le cose sono attive e veramente reali, se esse sussistono sotto il loro aspetto oggettivo, in breve se esse sono, gli è che lo sguardo divino le vede attraverso lo sguardo della creatura stessa, non già in quanto le crea, ma in quanto sono create ed il loro autore si rende passivo della loro propria azione. Esse non consistono in un'astratta ed inintelligibile possibilità di percezione ; la loro viva realtà dipende dal fatto che alla scienza universale e alla divina onnipresenza si trova congiunta una conoscenza, totale e singolare insieme, di tutte le sintesi particolari raccolte da tutte le sensibilità e da tutte le ragioni disseminate. Le cose non sono dunque quel che sono, fenomeniche e reali, se non nella misura in cui, passive e attive, hanno iniziativa e potere sulla loro stessa causa, incontrando

(1) *Op. cit.* p. 457.

così il loro principio e il loro termine di svolgimento in un medesimo centro dal quale traggono l'unità originale della loro azione mutuata, nel quale trovano l'unità finale delle percezioni sintetiche di cui esse sono la condizione antecedente » (1).

Blondel dichiara inoltre che non basta che un essere reale conosca, perchè esista ciò che è conosciuto ; bisogna che esista ciò che è da conoscere, perchè questo conosciuto abbia l'essere : la pretesa *cosa in sè* è ancora un fenomeno ; ed è il fenomeno che diventa una vera e propria *cosa in sè*, giacchà è in esso che bisogna ritrovare la solidità dell'essere che vede e fa tutto ciò che è, dalle forme più ricche del pensiero e della vita sino ai fatti più bruti. « La realtà del fenomeno e, con essa, il sistema totale e la città stessa degli spiriti svanirebbe senza questo doppio legame del relativo all'assoluto e dell'assoluto al relativo. Non già che il relativo sia menomamente necessario ; esso è reale solo nella misura in cui riceve dall'assoluto il dono di essere causa nell'assoluto medesimo : necessità condizionale che non pregiudica affatto la sovrana indipendenza della causa prima, ma che manifesta semplicemente a quale condiscendenza da parte sua è subordinata l'esistenza delle cause seconde » (2).

Ora, giunti a questo punto essenzialissimo della gnoseologia e della metafisica blondelliana, il nostro pensiero corre il rischio di smarrirsi in un folto groviglio di inconcepibilità e di non riuriuscire più a vedere la legittimità dell'atto religioso L'alternativa dalla quale Blondel fa derivare l'atto religioso per un'opzione libera dell'uomo diventa inintelligibile : « essere dio senza Dio e contro di Dio, essere dio per mezzo di Dio e con Dio ». Se tutto ciò ch'è reale non ha la sua sorgente in sè, ma in Dio, come potrà l'uomo essere dio senza Dio ? E' vero che il Blondel distingue tra conoscenza subiettiva e propulsiva, anteriore all'opzione, e conoscenza privativa e costitutiva dell'essere, posteriore all'opzione. La seconda senza mutar d'oggetto muta di natura e genera una differenza intellettuale dalla prima, che

---

(1) *Op. cit.* pp. 459-60.
(2) *Op. cit.* p. 460.

pur coincidendo in tutti i punti con la seconda, ha nondimeno un segno diverso. « La prima infatti, quella che pone necessariamente il problema e ci procura una veduta integrale, sebbene spesso confusa e ridotta, dell'ordine universale, non è ancora se non una rappresentazione dell'oggetto nel soggetto ; o, per meglio dire (allo scopo di indicare nettamente l'origine di questa verità soggettiva), non è se non la produzione da parte dell'uomo dell'idea che gli oggetti del suo pensiero e le condizioni della sua azione sono per forza reali. La seconda di queste conoscenze, quella che succede alla determinazione liberamente presa di fronte a questa realtà necessariamente concepita, non è più soltanto una disposizione soggettiva ; invece di porre il problema pratico, essa ne traduce la soluzione nel nostro pensiero, invece di metterci in presenza di ciò che si deve fare, essa raccoglie, in quello che è fatto, ciò che è. E' dunque veramente una conoscenza obbiettiva, anche quando è ridotta a constatare il deficit dell'azione. Giacchè ciò che, prima dell'opzione consumata, non è ancora che veduta dello spirito, diventa, dopo, coscienza d'una lacuna reale o, se si può dire, d'una privazione positiva » (1) E altrove, per rendere anche più intuitiva la differenza tra le due conoscenze suddette, dice che il verbo splende in tutti, ma tutti non l'hanno in sè, e che la conoscenza è viva o morta, secondo che l'essere di cui porta in sè la presenza necessaria, non è che un peso morto oppure vi regna per effetto di una libera adesione (2). E già aveva detto che tra la vista ed il possesso dell'essere la distanza è infinita e che sussiste una radicale eterogeneità tra la conoscenza e l'essere (3). Ma se la conoscenza umana è possibile in quanto implica la conoscenza divina che è produttiva dell'essere, come si può sostenere che il possesso dell' essere è posteriore alla conoscenza ? Se « c'è in noi una conoscenza certa dell'essere, cui non possiamo sottrarci » e se « questa conoscenza è coestensiva al suo oggetto, onde si può dire che tra l'essere ed il conoscere c'è un'assoluta corrispondenza e una perfetta reci-

(1) *Op cit.* p. 438.
(2) *Op. cit.* p. 429.
(3) *Op. cit.* p. 428.

procità » come si può sostenere che vi sia una conoscenza per la quale l'essere è un peso morto ? E se si asserisce che « l'universale natura delle cose, la persona umana, Dio, la vita sovrannaturale sono senza dubbio condizioni richieste dall'azione e fondate in essa », come si può aggiungere subito dopo che « l'azione non si fonda necessariamente in Dio, e non realizza per forza tutte le condizioni che pone essa stessa ? » (1).

Una divergenza dell'uomo dall'azione divina, che unicamente produce la realtà, è inconcepibile, ed è inconcepibile parimenti una libera adesione dell'uomo all'azione della volontà divina, che non sia preordinata e preconcepita nel disegno stesso della creazione. Tutta l'attività ch'è nelle cause seconde deriva in esse dalla causa prima ; onde l'opzione sembra un atto libero da parte dell'uomo, ma esso è un dono divino anche nella specifica adesione all'azione divina. L'atto religioso allora è effetto dell'azione d'un potere trascendente nell'uomo ed è coestensivo all'azione della grazia divina. Esso non è meritorio, perchè risulta da un'originaria insufficenza dell'uomo a raggiungere da sè il fondamento della sua elevazione allo stato soprannaturale. Sicchè quello che sembrava il verbo nuovo della concezione religiosa di Blondel si risolve in definitiva in un ritorno a forme trapassate di spinozismo religioso travestito di volontarismo : all'*amor Dei intellectualis* subentra il « *cognoscere Deum per actionem* ». Ma il risultato è identico : l'uomo è un modo dell'infinito essere divino. Se poi si abbandona la gnoseologia realistica, si cade a piombo nell'immanentismo idealistico, di cui Blondel ha rifiutato recisamente le conseguenze nell'indagine circa l'origine del divino in noi.

Il primato dell'azione è insidiato quindi dalla gnoseologia realistica che impedisce di conciliare l'azione della causa seconda con l'universale e necessaria azione della causa prima. L'immanenza dell'essere nell'azione non è conciliabile con il dualismo di essere e conoscere, di volontà e pensiero, di creatore e creatura. Giacchè o l'immanenza dell'essere nell'azione

(1) Ibid. p. 428.

è assoluta, o è inintelligibile: ossia, o il soprannaturale è reale nell'azione soltanto, oppure non si riesce ad intendere in che modo l'azione umana possa concorrere a realizzarlo. Se il soprannaturale non presiste nè al pensiero nè all'azione, ma è posto dal pensiero volitivo, ossia dall'azione che si fa pensiero, allora la volontà divina è la stessa volontà umana che realizza in sè il divino, e la religione non ha più niente di trascendente, ma è un'attività autonoma e normale della coscienza umana, che non postula l'azione graziosa d'un essere soprannaturale. Se poi il soprannaturale è concepito ontologicamente come il principio ed il termine finale dell'ordine naturale, per quanti sforzi si facciano, non si riesce a mantenere la distinzione tra l'autonomia dell'essere naturale, della persona umana, e l'indipendenza del creatore.

Siccome le difficoltà nascono sul campo teoretico, la filosofia dell'azione ha creduto di superarle sul terreno dell'azione, che dovrebbe mostrare viva ed operosa l'unione della creatura col creatore, della volontà umana con la volontà divina, del relativo con l'assoluto. Ma in realtà, poichè l'azione non può contenere in sè la risposta a quel problema anche se ne contiene i termini, appellarsi all'azione equivale a rinunziare a dare una risposta al quesito teoretico. Ma, siccome nemmeno l'azione può fare a meno di rendersi conto della logica che contiene in sè, altrimenti l'azione sarebbe un processo indistinto dello spirito, si è costretti a risalire dall'azione alle condizioni ideali di essa, e mostrare che l'azione, per adequare se stessa, deve svolgersi in un modo piuttosto che in un altro. La conclusione infatti di tutto il lavoro del Blondel è questa: che l'uomo deve agire come se il soprannaturale, Iddio, fosse realmente esistente. E questa conclusione è il frutto di un processo teoretico, in cui si cerca di mostrare come l'uomo non possa fare a meno del soprannaturale e che il compimento della sua persona lo raggiunga solo mediante il concorso divino, ossia mediante l'atto religioso. Così non è più l'azione che contiene in sè le condizioni del soprannaturale, ma una teoria logica dell'azione crede di trovare in questa i termini e la soluzione del problema religioso. Perciò dal campo dell'azione siamo risospinti a quello del pensiero e della teoria.

dove soltanto appare l'insopprimibile necessità di dare una soluzione al problema del rapporto tra il relativo e l'assoluto, la volontà umana e quella divina. E sul terreno puramente razionale il Blondel non ha fatto fare un passo avanti a tale questione. Giacchè tutto quello che egli dice per mantenere l'autonomia e la personalità alla creatura umana, la quale avrebbe il dono di essere una causa seconda efficiente per una suprema condiscendenza della causa prima, era stato già detto dai Dottori scolastici; e non aggiunge nulla per rendere meno inintelligibile il problema della conciliazione della inevitabile prescienza divina con la necessaria libertà umana. Nemmeno il concetto d'un autore del mondo che si rende passivo della propria azione creatrice è nuovo, perchè da tre secoli è oggetto di disputa tra molinisti e tomisti (1).

Quanto poi alla passività dell'essere creante, o la parola è una metafora per indicare un punto di vista che noi introduciamo nell'interno dell'azione creatrice, considerandola « a parte objecti » anzichè « a parte subjecti », e allora tutta l'attività delle cause seconde deriva dalla causa prima; o indica una reale modificazione nell'essere creante, ed allora non si vede come si potrebbe sfuggire all'inconveniente d'introdurre la limitazione in Dio, che dovrebbe essere atto puro, onnisciente e onnicreante, incompatibile perciò con ogni realtà che non sgorghi dall'unica sorgente dell'essere, quale Egli è.

Conclusione sull'origine dell'attività religiosa. — Il problema dell'origine psicologica della religione, esaminato nelle sue differenti soluzioni, ci presenta un'alternativa fondamentale fra due direzioni principali, la razionalistica e l'irrazionalistica; e per quest'ultima un'alternativa subordinata tra il momento sentimentale e quello volontaristico come esprimente l'esigenza nucleare dell'esperienza religiosa.

---

(1) Tale controversia è ancor viva in seno alle scuole teologiche. Essa ha dato luogo recentemente ad un dibattito tra il P. A. D'Alès ed il P. R. Garrigou-Lagrange, che si è svolto nella *Revue de Philosophie* (1926. n. 4 e 6).

Dalla discussione critica già fatta risulta evidente che la direzione razionalistica è inadeguata a spiegare l'origine della religione, la quale non nasce per un bisogno conoscitivo, ma per un bisogno vitale ossia non per un'esigenza teoretica e razionale ma per un'esigenza scaturiente dalle zone profonde dell'io ed esprimentesi in una reazione di carattere sentimentale e pratico e perciò arazionale. Per quanti sforzi si facciano non si riuscirà mai a risolvere la religione in un prodotto puramente mentale: essa, pur coincidendo con la ragione in qualche punto, la supera e se ne allontana all'infinito, come la tangente alla circonferenza. Coincide con la ragione, per l'intrinseca connessione di tutti gli atteggiamenti spirituali e per la loro mutua azione e reazione, ma non è una funzione razionale dello spirito; perciò il contatto con la ragione non toglie alla religione il suo carattere specifico ed originale che oltrepassa le categorie ed i principi della funzione conoscitiva. Questo carattere è espresso con mirabile rilievo da S. Agostino nelle parole: « Cum... te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima » (1).

Il bisogno religioso prorompe nella coscienza dal bisogno di salvare la vita da tutto ciò che la riduce e la umilia, e quindi dal bisogno di cercare la vita vera, la vita beata, al di sopra e al di là della vita soggetta alle vicissitudini tristi ed ingannevoli del tempo. Iddio non è una categoria conoscitiva nella vita religiosa, nè una realtà trascendente lo spirito umano, della quale la ragione debba ricercare le sue connessioni con la realtà dell'esperienza. Dio è l'equivalente razionale del termine verso il quale tende e si appunta il bisogno religioso: la vita beata.

Siccome l'ufficio della ragione è quello di darci l'intelligibilità della realtà, essa penetra dovunque anche nel mondo proprio della coscienza religiosa, e dovunque porta i suoi principi, le sue categorie, le sue necessità conoscitive. Perciò è assurda la crociata contro la ragione in nome della religione. La

(1) *Confessioni*, X, 20.

quale, se è una forma della realtà spirituale, non può sottrarsi alle leggi che presiedono all'evoluzione della vita spirituale, per cui tutto il reale comporta una compresenza necessaria del pensiero. Eliminare il pensiero dallo sviluppo della vita religiosa è impossibile, e tutti gli sforzi fatti per interdire al pensiero qualunque funzione nell'interno della coscienza religiosa conducono a grossolane superstizioni o a cieche esaltazioni degl'istinti individuali. Ma è parimenti erroneo voler installare la ragione al centro dell'esperienza religiosa e farne la regolatrice principale e la spinta fondamentale del suo sviluppo. Quale sia il rapporto tra la ragione e la religione è una questione che sarà esaminata appresso (1) ; ma è da escludersi definitivamente che la religione sia un prodotto dell'attività cogitante dello spirito umano. Con questa riserva si può parlare d'un'origine irrazionale dell'attività religiosa, e precisamente nel senso che la religione, nel suo carattere specifico, è irreducibile alla ragione, e non già nel significato d'un'assoluta incompatibilità dell'attività religiosa e della funzione intellettiva dello spirito umano.

Se poi l'origine irrazionale della religione si debba riporre in una reazione sentimentale o in una manifestazione di carattere volitivo, è una questione che, dalle osservazioni critiche già fatte, non può essere risolta con un taglio netto. Nell'esperienza religiosa si trovano entrambi gli atteggiamenti, il sentimentale ed il volitivo ; e la loro trascrizione razionale separata dipende dalla peculiare struttura psicologica degli scrittori che comunicano, spesso inconsapevolmente, la loro personale esperienza del divino. Onde quella che a noi sembra una qualità dominante nello sviluppo della vita religiosa, in realtà non è altro che una trascrizione parziale dipendente dalla prospettiva particolare da cui l'esperienza religiosa è stata considerata. Però se al di sopra delle inevitabili polarizzazioni personali del divino si vuole cercare un criterio ideale ed impersonale di valutazione del motivo centrale e della qualità determinante dell'esperienza religiosa, bisogna cercarlo nel sentimento piuttosto

(1) Cfr. *Religione ed educazione* in *Rivista Pedagogica*, 1927, fasc. VII e VIII.

che nella volontà. Giacchè il mistero perenne onde si alimenta la vita religiosa importa un flusso dell'io personale in una realtà più vasta e più grande, ch'è più l'effetto d'un rapimento, d'uno slancio subitaneo del sentimento, anzichè d'una deliberazione volontaria. L'esperienza del divino con la postulazione d'una vita più alta è bensì una conquista, ma è anche e prima di tutto la rivelazione spontanea ed immediata d'un ordine nuovo dell'esistenza spirituale verso il quale lo spirito si sente attratto come verso una « beatitudine inesprimibile ». E la conquista non avviene per lo spiegamento della volontà razionale nei limiti d'un raggiungimento autarchico della vita beata, ma per un'esaltazione di energie, per un trasporto interiore che sa più di attrazione dall'alto che di spinta dal basso, e perciò alla coscienza apparisce come l'effetto di un'azione carismatica. La volontà padrona dei suoi atti ha il suo regno nell'etica: la volontà asservita da un veemente bisogno sentimentale congiunto con lo slancio verso una più alta vita dà origine alla religione.

Pavia, R. Università

Mariano Maresca.

IL LIBRO DI TOBIT[1]

Ai miei Maestri E. Buonaiuti e G. Levi Della Vida

I. - Le fonti storiche dell'età post-esiliaca.

Già il compilatore del singolare trattato mishnico Pirqè Abòt, verso il 200 d. C., doveva essere in dubbio circa il valore e il significato degli sviluppi spirituali dell'epoca che va dal ritorno dalla cattività di Babilonia (536 a. C.) alla ribellione contro il dominio greco-siriano (167 a. C.). Preludendo alla sua raccolta di massime ed aforismi con un ideale albero genealogico, che è quasi come una carta di legittimazione della autorità dei maestri da lui introdotti a parlare, in quanto essi sono eredi diretti delle grandi personalità del passato, egli scriveva: « Mosè ricevette la Torà sul Sinai e la tramandò a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti e i profeti agli uomini della grande Assemblea » (Pirqè Abòt I, I). L'Abòt di Rabbi Natàn parafrasa il passo e aggiunge soltanto che Haggai, Zaccaria, Malachia hanno ricevuto dai profeti e tramandato agli uomini della grande Assemblea. Alla variante non va dato troppo peso; essa al più può essere indizio di come già allora si rilevasse come i profeti dell'età posteriore all'esilio fossero ben distinti da quelli che avevano operato prima del 587 in Israele e Giuda e si sentisse perciò il bisogno di distinguere l'opera degli uni da quella degli altri. Cosa non nuova del resto, se anche Zaccaria (1, 4) definisce i suoi predecessori « Nebiim Rishonim », denominazione poi usata per designare i libri storici della Bibbia. Se questa abbozzata ricostruzione dello sviluppo storico d'Israele, però è, con o senza la detta correzione,

(1) « Ricerche Religiose » *sono liete di pubblicare questa lucida e personale dissertazione di laurea, quale fu concepita e foggiata in origine, anche se la fedeltà nobile ad un proposito lungamente vagheggiato ha posto poi l'autore nella impossibilità materiale di completare e correggere il suo lavoro.* (N. d. D.).

ben comprensibile, e almeno in certo senso, esatta fino a questi misteriosi uomini della grande Assemblea, proprio a questo punto in cui, data la mancanza di altre fonti storiche, desidereremmo essere informati al riguardo da questa rabbinica, ci dobbiamo accontentare di poche e vaghe notizie. « Essi — prosegue il testo — dissero tre cose : siate cauti nei giudizi, procurate di avere molti scolari, fate una siepe attorno alla legge » (Pirqè Abòt 1, 1). Molto più non ci illumina il versetto seguente : « Simeone il Giusto fu dei capi della grande Assemblea. Egli diceva che su tre cose si basa il mondo : sulla Torà, sul culto divino, sulle opere buone » (Pirqè Abòt 1, 2). Poi si introducono a parlare subito maestri di età più tarda, già ellenistica.

Di questa grande Assemblea abbiamo notizia anche in altre fonti rabbiniche, probabilmente più tarde della nostra. Il Talmud Gerosolimitano ci dice che ottantacinque erano i suoi componenti (Megillà 1, 5); quello babilonese eleva il numero fino a centoventi (Megillà Fol. 17). Molti precetti rituali, delle preghiere (celebre fra queste la Shemonè Esrè), delle norme, vengono attribuite a questa grande Assemblea ed ai suoi componenti. Ma già da tempo si è dubitato del valore storico di tali attribuzioni e si è arrivati fino a porre in forse l'esistenza stessa di un tale consesso. Kuenen ha per primo mosso un simile dubbio facendo notare come la tradizione sulla grande Assemblea riposi assai probabilmente solo su ciò che si dice nei capitoli IX e X del libro di Nehemia circa la grande riunione in cui il popolo accetta e per lui i Sacerdoti, i Leviti, e gli Anziani sottoscrivono, la legge portata dalla Babilonide. Singolare è anche la circostanza che i sottoscrittori della legge i cui nomi sono riportati in Nehemia (X, 1-27) sono appunto ottantacinque ; numero che corrisponde esattamente a quello dei partecipanti alla grande assemblea secondo il Talmud Gerosomilitano. Nel I Libro dei Maccabei (XIV, 26) si fa menzione di una συναγωγὴ μεγάλη che corrisponde esattamente alla dizione ebraica: grande Assemblea, — ma si usa questo termine per indicare una assemblea di grande rilievo. Anche questo particolare, se non ha una importanza che trascenda la possibilità di un simile uso linguistico per il passato, deve essere tenuta in considerazione. Del resto dai testi appare chiaramente come, secondo la tradi-

zione, questa grande Assemblea non sia altro che una anticipazione nel passato del Sinedrio, che viene difatti esplicitamente chiamato nella Megillà Taanit : Kenesetà, anticipazione che, come vedemmo, trae origine dai capitoli IX e X di Nehemia, i quali possono far sospettare, a un lettore superficiale e non preoccupato di una esatta ricostruzione storica, che già in quel tempo sia esistito un organismo legislativo e deliberativo quale fu più tardi il Sinedrio. Ciò è però escluso e, dalla scoperta di questa identificazione, resterebbe assai infirmato il valore della testimonianza dei nostri testi. Si è sospettato perciò, che quando si parla, come spesso accade nel Talmud degli « uomini della grande Assemblea » si intenda appunto alludere ai personaggi che parteciparono alla grande riunione del 444 a. C.. Ciò sarebbe tanto più probabile in quanto l'attività di questi personaggi è messa in stretta connessione con quella di Esrà e Nehemia che sono appunto gli organizzatori di questa grande adunanza. In sostanza si crede che, dato che per questi uomini l'aver partecipato a una tale storica adunanza, che segna davvero l'atto di nascita del Giudaismo, era stato il più importante avvenimento della vita, essi, in quanto considerati come collettività, venissero chiamati « uomini della grande Assemblea » presso a poco come noi diciamo « gli uomini del 18 brumaio » e similia per indicare una determinata categoria di persone caratterizzandole da una circostanza della loro vita particolarmente importante. Ciò sarebbe anche confermato dal fatto che la tradizione posteriore (confrontare ad esempio la tarda cronaca Seder Olam Rabbà) che non poteva largheggiare in particolari su questo periodo senza correre il rischio di favoleggiare come fa Flavio, restrinse la durata dell'era persiana a quella di una sola generazione che sarebbe appunto quella degli uomini della « Grande Assemblea ».

Certo questa ipotesi è assai attraente ma forse essa non è da accettarsi senz'altro. Un elemento di cui non si tiene generalmente abbastanza conto è un singolare passo del cronista. Parlando del re di Giuda Giosafat le Cronache narrano come questi creasse dei tribunali provinciali e indi proseguono : « anche in Gerusalemme Giosafat istituì con i sacerdoti, i leviti, i capi di famiglia di Israele un Tribunale per il diritto di Jahvè e per le

liti degli abitanti di Gerusalemme » (II Cronache IX, 8). A capo di questo tribunale supremo sono da una parte, per gli affari religiosi (il diritto di Jahvè) il sommo sacerdote Amariahu, dall'altra il « capo della casa di Giuda » Zabadiahu « per ogni questione del re ». Queste ultime parole andranno naturalmente intese nel senso di affari civili. Ora è quasi certo che nessuna istituzione del genere fu mai creata dal re Giosafat: già Wellhausen sospettò che il cronista (o meglio la sua fonte) abbiano qui voluto riportare ad età antica istituzioni e costumi del proprio tempo. Certo non è pensabile che il tutto sia frutto dell'accesa fantasia di un autore; se anche non è da escludere che questi abbia aggiunto ed elaborato, un nocciolo di verità deve essere contenuto nel passo, un certo ricordo di qualche istituzione del proprio tempo, deve essere servito come base all'autore. Ciò è tanto più probabile in quanto il passo accenna a una situazione che noi sappiamo essere veramente sussistita in Israele nel periodo di cui parliamo, quando si aveva da una parte un capo civile, dall'altra il sommo Sacerdote analogamente a quel che dice il nostro testo. Questo particolare anzi, di grande valore, ci permette di delimitare meglio l'età cui si riferisce il passo: che deve essere abbastanza antica, quella dei primi tempi dell'esilio perchè, con ogni probabilità, il capo civile è in seguito scomparso. Avremmo dunque qui una prova dell'esistenza di un consesso con funzione giudiziaria: da questa a quella legislativa non vi è, naturalmente, un gran divario e il trapasso dall'una all'altra è possibile e spiegabile assai più nel mondo antico che non in quello di oggi, in cui pure esso in certo senso non è infrequente. Se esaminiamo d'altra parte quel che la tradizione attribuisce « agli uomini della grande Assemblea » dobbiamo riconoscere che non esiste un'impossibilità assoluta che essi abbiano compiuto una tale opera legislativo-rituale. Dato che allo scoppiare della rivoluzione maccabaica noi troviamo già formato e organizzato il Giudaismo, è naturale presupporre che questa evoluzione dell'ebraismo profetico a quello farisaico si sia compiuta nel nostro periodo e nel primo secolo dell'età ellenistica, pur se non tutti i dati tradizionali al riguardo sono esatti. Ammessa poi — come abbiamo creduto dover fare sopra — l'esistenza di un organismo che abbia qual-

che analogia con la « grande Assemblea » della tradizione, niente di più probabile che una tale opera di evoluzione religiosa sia da considerarsi frutto, almeno in parte, dell'attività di un tale consesso.

Il problema della autenticità delle massime contenute nel già citato passo del Pirqè Abòt è un po' diverso. Non può avere molto valore l'osservazione fatta recentemente da un pur valentissimo studioso di cose ebraiche che cioè un forte motivo a favore della autenticità degli aforismi sia il loro piccolo numero. Un'argomentazione di questo genere non tiene, stranamente, abbastanza conto del carattere del libro da cui tali massime sono tratte: di sua natura epigrammatico e conciso. Anche di altri personaggi, certamente ben noti, e di cui si conoscevano senza alcun dubbio detti numerosi e svariati, si citano solo poche massime che sono come la « summa » del loro pensiero, senza che perciò il compilatore creda affatto con questo di avere esaurito tutto quello che del suo personaggio egli sa e potrebbe dire. Anche nel nostro caso l'autore non ha voluto fare più di questo: darci quello che era stato, secondo lui, il contenuto dell'insegnamento di questi maestri, in poche compendiose parole. Appunto sul valore di questo riassunto sorgono spontanei dei dubbi. Per risolvere il problema non può avere valore che il criterio della verosimiglianza: è possibile che nella nostra epoca anzi, nel primo periodo di essa si sia avuto una simile fioritura di pensiero? Noi ci troviamo di fronte a detti che sembrano riflettere un ambiente già tutto penetrato di preoccupazioni e ideali legalistici, senza nessun riferimento a fatti o a problemi di un periodo anteriore. (Per esempio le relazioni con stranieri, l'atteggiamento di fronte alla teocratizzazione di Israele). La caratterizzazione del Giudaismo attribuita agli uomini « della grande Assemblea » non differisce gran che da quella del Siracide (1) o da quella che, assai più tardi,

(1) Sebbene ciò abbia un valore assai relativo non sarà forse inutile ricordare come uno dei precetti suindicati: « siate cauti nel giudicare » si ritrovi quasi identico, con la stessa parola in Gesù Siracide (*Ecclesiastico* al capitolo V, 11). Ciò potrebbe far pensare a una dipendenza di Ben Sira da questo passo: il che è escluso per quel che diciamo nel testo, che legittima invece una supposizione del tutto contraria.

Giuseppe Flavio dà nel *Contra Apionem* (1,60): «...Noi più che di ogni altra cosa abbiamo cura dell'educazione dei fanciulli, dell'osservanza delle leggi, e dell'adempimento, come cosa di tutte la più importante nella vita, delle opere della pietà che da questa derivano». Sembra quasi in questo passo del poligrafo greco sentire l'eco delle parole del nostro testo. Ma se ciò è comprensibile cento anni dopo l'era volgare, è inimmaginabile all'inizio dell'età persiana. Troppo radicata appare l'autocoscienza (fate una siepe intorno alla legge) di quelli che furono i motivi fondamentali del giudaismo posteriore. Sembra però assai inverosimile che agli inizi di questo movimento spirituale seppure, naturalmente, si riscontrano già accenti che corrispondono a tali preoccupazioni, la coscienza di queste fosse già così sviluppata. La miglior soluzione si avrà supponendo che il compilatore del Pirqè Abòt o la tradizione da cui egli attinge, abbiano essi attribuite (allorchè cercarono di chiarire a se stessi — sia pure in modo primitivo — il valore storico di tale periodo) agli uomini della «grande Assemblea» queste massime di sapore così squisitamente farisaico. Con ciò naturalmente si nega ogni valore storico alle massime ed esse, lungi da poter essere considerate come espressione della spiritualità del nostro periodo, possono al più darci un'idea di quale, qualche secolo più tardi, ci si immaginava fosse stata tale spiritualità. Quanto a Simeone il Giusto non si può sapere con precisione a quale dei due uomini di questo nome si alluda nel nostro passo. Probabilmente si allude al più vecchio dei due, di cui ci parla Giuseppe Flavio nella sua Archeologia. La data di morte di costui è il 270 a. C., o, secondo altri computi il 291 a. C.; in ogni caso siamo in età assai tarda già ellenisticizzante. Non è da escludere che una massima del genere di quella che gli viene attribuita sia suonata nella sua bocca. A centocinquanta anni dalle promulgazione della legge il processo della legalizzazione del Giudaismo doveva essere già assai avanzato e non vi sono motivi per escludere che un maestro potesse riassumere ogni sapienza nella necessità del culto e delle opere buone fondate sulla Torà. Ma questo ci mostra ancora una volta come nel periodo trascorso grandi, imponenti movimenti spirituali dovevano essersi compiuti in Israele, di cui non abbiamo notizia e sui quali

questa come le altre più tarde fonti rabbiniche non ci offrono veruna luce.

Se ci volgiamo ora all'altra grande miniera di notizie per la storia ebraica, le opere di Giuseppe Flavio, non troviamo maggiore messe d'informazioni. Candidamente egli confessa che sulla nostra età le fonti storiche patrie, poco o nulla avevano tramandato: « dal tempo di Artaserse poi, fino ai nostri giorni, tutte le cose avvenute sono state registrate, ma non sono così degne di fede come le precedenti, poichè la successione dei profeti non è stata così accurata » (*Contra Apionem* I, 41). L'Artaserse di cui si parla è il primo : quello sotto il cui regno Flavio crede siano avvenuti gli avvenimenti narrati nel libro di Ester : « figlio di Serse, Assuero dai Greci chiamato Artaserse » (*Antichità* XI, 84). In realtà, come vedremo appresso, nemmeno per il periodo immediatamente successivo all'esilio Giuseppe ha seguito delle buone fonti ed ha avuto delle idee chiare : ma per questo almeno esso deve avere avuto presente i libri biblici. Per il periodo successivo non doveva avere a che appoggiarsi. La prima lacuna che gli si era presentata nel periodo persiano egli cercò di riempirla inserendo nella sua storia, con ampliamenti midrascici, il racconto di Ester e Mordehai. Aggiunse poi — traendola non sappiamo da dove — la notizia, che non v'è ragione di ritenere errata, delle lotte intorno al Tempio, cui partecipa il governatore persiano : Bagoas (*Antichità Giudaiche* XI, 297). Al breve racconto può servire di chiarimento un'altra breve notizia di Giuseppe che si deve anche riferire esclusivamente a questo periodo, perchè non corrisponde a quello che sappiamo del periodo precedente con il suo dualismo di potere ecclesiastico e civile. « Il Governo (loro) — scrive Flavio a proposito degli ebrei tornati dall'esilio — era aristocratico misto di oligarchia : infatti i sommi sacerdoti furono a capo della cosa pubblica finchè giunsero al regno i discendenti di Asmoneo (*Antichità Giudaiche* XI). Queste sono le uniche notizie autentiche che da Flavio abbiamo su questo periodo. Bagoas che noi conosciamo dai papiri di Elefantina è da riportarsi al principio del 400 A. C. circa : in quest'epoca ogni velleità d'indipendenza e d'ogni autonomia politica dovevano essere già scomparse e la comunità ebraica doveva essere divenuta già « teocrazia ».

Più di questo Giuseppe non sa; anche la successione dei sacerdoti che egli indica, che doveva essere desunta da qualche fonte ufficiale, non è nè certa nè probabilmente completa. Con la frase del *Contra Apionem* poi πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται egli non accenna, mi sembra, a nessuna opera che a noi non sia pervenuta e in cui, pure disordinatamente, fosse narrata qualche cosa sulla nostra epoca, ma a libri apocrifi o pseudo-epigrafici di età posteriori o reali opere di storia (come il secondo dei Maccabei) o rifacimenti midrascici, da lui considerati come scritti storici. Tali opere sono degne di minore fede non per altro che per non essere state accolte nel canone ebraico che Flavio doveva già conoscere presso a poco nella sua forma attuale. Quanto alla nostra età, Flavio, con la consueta disinvoltura, la salta a piè pari. Non molto diverso, abbiamo visto, è il procedimento nell'XI libro dell'Archeologia. Flavio fa tutti gli onesti sforzi possibili (e anche i disonesti) per rimpinzare il suo volume : ma a questo punto non è, come di consueto, loquace. Età persiana ed alessandrina si confondono quasi in lui, che, tutto preoccupato di narrare i grandi benefici fatti agli ebrei da persiani e da greci, si dimentica di narrarci qualche cosa di serio su questo periodo di quasi cento anni.

Pure tale età è singolarmente importante nella storia d'Israele perchè essa è quella degl'inizi di quel periodo della storia del popolo ebraico che si usa caratterizzare con il nome di Giudaismo e quella dell'incontro del mondo greco con l'Ebraismo. Erodoto (Storie II, 24) può ancora non distinguere gli ebrei dalle popolazioni semitiche circostanti e chiamarli « Siri di Palestina » rimanendo solo, forse, impressionato dalla pratica strana della circoncisione. Alla fine della nostra età ebraismo e grecità saranno già da tempo venuti a contatto e dopo lotte ed urti fecondi avranno ormai gettate le fondamenta dei due grandi prodotti della loro fusione : il Cristianesimo e il Giudaismo ellenizzante. Gli ebrei non sono più ignoti e se anche potrà sembrare vanto esagerato quello dello scrittore ebreo, che essi occupino ogni città della οἰκουμένη, certo la loro forza di penetrazione e la loro capacità espansiva li han già quasi sparsi per tutto il mondo. Non v'è alcun dubbio che tale movimento espansivo migratorio sia mate-

riale che ideale, si sia iniziato e sia arrivato già a un certo sviluppo nella nostra età. Si può anche prescindere (se anche ciò non è del tutto giustificato) dalle vecchie dieci tribù : una diaspora esisteva però oramai in Babilonia e di là si allargava ai paesi circostanti ; una se ne era costituita in Egitto. Questa singolarissima apparizione della storia ebraica, di un popolo che per la maggior parte della sua vita storica non è vissuto concentrato nella sua terra, è un fenomeno che ha raggiunto già un grado di estensione notevole nel V secolo ed ha favorito senza dubbio i contatti con i greci, ricercatori di esperienze e di avventure. Ma anche qui dobbiamo affidarci a delle ipotesi. Una tradizione su questi primi incontri ci manca : ciò che Flavio ed il Talmud ci dicono circa i contatti con Alessandro il Grande ha sapore di leggenda e si riferisce ad un'epoca già tarda. La letteratura pseudo-epigrafica giudaico-ellenistica ha cercato di far rimontare i primi contatti alle origini della Grecia : Orfeo, Omero, Esiodo, Platone, sono stati a scuola da Mosè ; da lui hanno appreso quanto in essi v'è di sapienza divina e di vigore epico. Tutto ciò non può che servir a mostrarci come, in realtà, già allora documenti su tali primi contatti mancassero, e si potesse per ciò liberamente immaginare, senza pericolo di essere smentiti da una tradizione storica, che avesse tutti i caratteri della autenticità. Probabilmente i primi incontri furono in Asia minore. Un profeta semi-misterioso (*Gioele* IV, 6 cfr. *Ezech.* VII 13), della tarda età persiana probabilmente, si lamenta che i figli di Israele siano tratti in servitù presso i figli di Javàn, i greci Joni. È appena l'incontro con i greci e non ancora con la grecità. D'altra parte meritano di essere segnalate, perchè assai singolari, le parole che Clearco, un peripatetico del IV secolo, attribuisce ad Aristotile in un suo dialogo « Sui sogni ». Aristotile ci fa il ritratto di un sapiente : « Di stirpe giudeo era, della Celesiria, discendente dei filosofi che sono nell'India. Presso gli Indiani infatti i filosofi si chiamano Calanoi, Giudei presso i Siri, prendendo il loro nome dal luogo ; infatti il luogo dove essi abitano si chiama Giudea. Il nome della loro città è assai difficile a pronunziarsi ; Gerusalemme essa è chiamata. Questo uomo poi, accolto amichevolmente da molti, quando discendeva dai luoghi montani alla costa era ellenizzante non solo di

lingua ma anche di anima. E essendo allora noi in viaggio per l'Asia, capitato nel luogo in cui anche noi eravamo si trovò con noi ed alcuni altri fra i più studiosi e li saggiò circa la loro sapienza. Stretta amicizia con i più dotti, diede più di quello che non ricevesse » (*Contra Apionem* I, 179). Qui abbiamo già la deformazione quasi mitica del personaggio dell'ebreo così frequente poi, in senso buono e cattivo, nei secoli posteriori, e, insieme, una testimonianza assai notevole dell'analogia degli sviluppi d'Israele con quelli della Grecia. Il « Sofo » ebreo però dà ancora più di quel che non riceva : probabilmente di quella saggezza misteriosa che ha caratterizzato sempre nel pensiero degli occidentali l'Oriente. Tale saggezza difficilmente, dato che il Sofo è ἑλληνικὸς τῇ ψυχῇ sarà una sapienza sacerdoto-legale, come probabilmente pensa Flavio che cita il passo, perchè difficilmente in tal caso un greco avrebbe pronunciato un tale giudizio su un barbaro, sia pure filosofeggiante, ma piuttosto qualche cosa di analogo alla sapienza biblica di cui parleremo appresso. In questa sapienza gli elleni sentono di essere compartecipi con gli orientali e insieme loro tributari e non è certo perciò da pensarsi a una saggezza naturalistica, chè in questa, in quei tempi, la Grecia già oramai soverchiava l'Oriente. Questa sapienza di cui qui si parla ha un carattere umano, morale. È assai singolare che se ne faccia parola in uno dei primi documenti sull'incontro di ebrei e di elleni e non privo d'interesse per le considerazioni che faremo in seguito sulla sapienza biblica.

Poco, abbiamo dunque visto, sappiamo anche di questi primi contatti : eppure neanche questo è il maggior difetto delle nostre conoscenze su questa epoca. La storia esterna d'Israele in questo periodo può essere, con una certa approssimazione, ricostruita. Sappiamo abbastanza, se anche un po' confusamente, della prima restaurazione : il periodo greco, dopo Alessandro, ci è noto in molti dei suoi particolari. Quello che non conosciamo è, in fondo, il succedersi delle vicende che, esteriormente, non dovettero essere assai agitate nel secolo della dominazione persiana da Esra e Nehemia in poi. Ma ancor più ci manca la storia intima, quella dello sviluppo spirituale di Israele, che non è pensabile si sia per due secoli arrestato e inaridito; se non ci si voglia accon-

tentare delle monche e fallaci ricostruzioni dell'antichità, di cui abbiamo cercato di mostrare la nessuna reale consistenza.

Ora, fin dai primi anni del secolo scorso, l'analisi letteraria dei libri biblici, canonici o no, ha rivelato come molte delle opere che generalmente venivano dalla tradizione ebraico-cristiana attribuite a epoca e ad autore preesiliaco, siano da considerarsi di età assai posteriore. Questa analisi letteraria per sè poteva però essere revocata in dubbio se scompagnata da una adeguata critica storico-religiosa, che modificasse radicalmente il concetto dello svolgimento della storia ebraica quale la tradizione lo aveva foggiato. Come, in più ampio campo, gran parte della storia universale, nelle sue suddivisioni e nel suo sviluppo (basta pensare a Bossuet), è stata costruita sulla base della famosa visione di Daniele e solo a fatica attraverso questi schemi si è potuta far strada la realtà storica; così nel campo della storia ebraica solo a stento, attraverso un lento, difficile lavorìo della critica, si è arrivati a concepire meno superficialmente la storia d'Israele. Al centro della storia del popolo d'Israele anteriore all'esilio, sono i profeti: grazie ad essi, di una religione quasi primitiva, ma fortemente conscia della propria individualità e di quella del proprio Dio, che minaccia sempre di corrompersi e di impaludarsi in mezzo alle tradizioni più volgari ma più varie del paese dove Israele di nomade si fa cittadino, con un eroico sforzo, si forma quel nuovo concetto della vita e della moralità, che va sotto il nome del profetismo. Dio è al centro del mondo, anima col suo spirito le cose infinite, e le regge con la sua potenza: non è possibile sottrarsi al suo potere. Iahvè, che conserverà per tutta la storia d'Israele, anche nell'ombra delle Sinagoghe, l'accecante austerità del deserto, diviene il terribile Dio, vindice della moralità, La storia ebraica non è dunque più concepita dalla critica come una serie di decadimenti e di abbandoni da una primitiva divina intuizione, ma come lo sforzo di raggiungere, attraverso lotte e purificazioni, le vette di una moralità perfetta che aleggia, sempre, come un non raggiunto ideale davanti agli occhi dei profeti e dei loro seguaci.

Se questo lavoro però è proceduto più spedito e con minor difficoltà per l'epoca che precede l'esilio, sulla falsariga degli ot-

timi libri storici della Bibbia, esso si è reso assai meno agevole per l'epoca che succede. Mancano, come abbiamo visto, o si ritrovano solo a distanza di secoli, sicuri punti di riferimento e l'opera della critica biblica si è per lo più limitata a rimandare a questa età più tarda opere varie che non entravano nel quadro della storia pre-esiliaca, senza poi, assai spesso, curarsi della ricostruzione dello sviluppo interiore d'Israele in questo secondo periodo. Se questa è stata tentata poi, affascinati dal miraggio dell'età più tarda del giudaismo, di cui abbiamo larga notizia e abbondanti fonti, ci si è sopratutto fermati a considerare lo sviluppo legalistico d'Israele e si è immaginato il popolo tutto chiuso in sè e assorto a svilupparsi in un solo senso, quello che troviamo poi prevalente nel giudaismo posteriore. Quando poi ci si è trovati di fronte a libri, come Qohelet, che sono animati da tutt'altro spirito, si è dovuto, naturalmente, ricorrere o alla scappatoia delle influenze straniere o ad immaginare abnormità mostruose, per spiegarne l'esistenza. Qui è ancora evidente l'influsso dell'impalcatura teologica che viene assorbita e diviene quasi congenere agli studiosi della Bibbia, attraverso la continua familiarità con i libri sacri, e per guardarsi dalla quale non sarà mai troppa la cautela ; impalcatura che non ha ancora permesso di concepire questa parte della storia d'Israele al difuori dei termini della tradizione.

Ma un fatto nuovo, di incalcolabile importanza, ha rivoluzionato, o avrebbe dovuto rivoluzionare radicalmente le nostre idee sulla storia spirituale di questo periodo. Negli anni tra il 1898 e il 1907 a più riprese a Jeb (Elefantina) in Egitto venivano scoperti dei papiri aramaici del V secolo a. C. appartenenti ad una comunità ebraica militare del luogo. Basterà accennare ad alcuni dei principali risultati della scoperta.

I. Che la Diaspora era già in questo tempo estesa almeno all'alto Egitto.

II. Che, pur essendo i legami fra madre patria e coloni assai intimi, nonostante quelle che si sogliono credere le tendenze assolutamente predominanti nella prima, nel V secolo, a duecento anni dalla riforma di Giosia, esisteva un tempio ebraico fuori di Gerusalemme. I fedeli di questo non si peritavano di chiedere

aiuto per ricostruirlo, quando distrutto dalla furia egiziana esso giaceva al suolo, agli ortodossi di Gerusalemme; e se facevano ciò non dovevano, almeno, credere impossibile una risposta favorevole.

III. Che la unica opera di letteratura e di edificazione trovata fra i papiri è un'opera sapienziale, probabilmente di origine non ebraica.

Queste tre conclusioni mostrano a sufficienza come sia stata deficiente per la nostra età l'opera degli storici d'Israele, almeno nella loro generalità, fino ad oggi, e come questa vada del tutto rifatta sulla base dei nuovi documenti trovati e delle opere letterarie conservatesi fuori e dentro il canone. Un esame meno superficiale di questi libri ci condurrà probabilmente a delle conclusioni interessanti e a concepire sotto una nuova luce la storia d'Israele posteriore all'esilio.

Rechovot (Palestina).

Enzo Sereni.

PECCATO E RIVELAZIONE

Dopo l'episodio della peccatrice (VII. 36-50), quello di Zaccheo (XIX, 1-10) segna, probabilmente, la prova più felice che il redattore del terzo Vangelo (1), acquarellista squisito, ci abbia lasciato della sua eccellente capacità di cogliere, nelle parole e nel comportamento, reali o supposti, di Gesù, i tratti più umani e le sfumature più dense di ironia.

Il minuscolo manipolo degli « aspettanti il Regno » è alle ultime tappe del suo pellegrinaggio verso Gerusalemme. Sono nell'aria i primi tepori della primavera. Gerico, « la profumata », accoglie lo stuolo dei pellegrini che salgono verso il Tempio, avvolgendoli nel tripudio della sua pingue vegetazione che si ridesta. Ma il passato come il presente della città molle e lussuosa sembrano destinati a suscitare reminiscenze ed immagini di corruzione, di tradimento e di peccato. Altra volta, era stata l'astuta doppiezza di una cortigiana, presa di tenerezza per due suoi sospetti visitatori notturni, che aveva facilitato ai figliuoli d'Israele la cattura della città agognata (Gios. II). Carico di vergogna e di ignominia, Erode era venuto a Gerico a chiudere la sua rosseggiante esistenza di tiranno raffinato (Giuseppe Flavio, *Arch.* XVII 6. 5), e vi aveva lasciato, con i monumenti della sua pompa profana, le memorie di una crudeltà lasciva, su cui la leggenda aveva copiosamente ricamato. Nel piccolo gruppo stesso che, ora, scendendo dalla Galilea si avviava verso

---

(1) Chiunque egli sia. « There is throughout the Lucan writing an atmosphere of extraordinary tenderness, somehow made quite compatible with the sternest call to righteousness, sacrifice, and effort — an atmosphere which can be felt rather than demonstrated — and finding espression in a unique sympathy for the poor, for women, for sinners, and for all whom men despise. But this attitude can be felt equally in the Infancy stories, in Proto-Luke, and in the Acts; it is also what determines many of those omissions from Mark which can only be due to the final editor of the Gospel. Now, of course, it can be argued that this — tendency — may be explained as that of a particular church or school of thought rather than of an individual. It may. But for myself, I cannot resist the impression that the — atmosphere — I have rainly tried to recall has a subtle individuality which reflects, not a Church tradition, but a personality of a very exceptional kind ». B. H. Streeter, *The Four Gospels*. A Study of Origins. London, Macmillan, 1924, p. 220 e s.

la città santa, con in cuore l'ansia ambigua di un epilogo indefinibile, quegli che il disinganno e la viltà avrebbero fatto traditore, era, probabilmente, originario di Gerico (1). Il presentimento della catastrofe, fitto, come una lama, nello spirito sagace del Rabbi, aveva di che colorirsi di tragica e immediata vivezza. Non era una ragione sufficiente per abbandonare il sorriso.

La piccola carovana era già segnata a dito dai viandanti, compagni di cammino. L'attenzione dei centri urbani, scaglionati lungo gli itinerari dei periodici pellegrinaggi, è facilmente destata. Un po' di folla si accumula sul passaggio di Gesù. Essa fa ostacolo ai curiosi ritardatari e meno intraprendenti. Uno di essi, un personaggio di riguardo, non vuole per questo rinunciare allo spettacolo. È Zaccheo : è piccolo di statura e segaligno di costituzione, uno di quegli israeliti minuscoli, arzilli ed irrequieti, che anche oggi riconosciamo di primo acchito fra mille. Egli dimentica per un istante il suo decoro e la sua nomea (è un appaltatore all'ingrosso di gabelle, e i concittadini l'hanno doppiamente a dispregio, perchè conculcatore di contribuenti e manutengolo di stranieri tirannici) e, per dominare il corteggio, si arrampica, sveltamente, come un monello, su un sicomoro che fiancheggia la via. Qualcuno lo addita, motteggiando, a Gesù. E Gesù lo interpella con lepida e ironica bonomia. Vuol essere ospite in casa sua quel giorno. Zaccheo arrossisce del ridicolo che è nell'essersi — lui adulto — appollaiato, come un ragazzaccio, su un albero. E, costituendosi prova della efficacia pedagogica infallibile che è nell'ironia, si profonde in dichiarazioni di ossequio e di resipiscenza. Riparerà, più abbondantemente di quanto la legge non prescriva (2), le sue malefatte : troppo lo lusinga l'onore che il Rabbi fa alla sua spregiata casa di gabelliere. Come altra volta alla tavola del farisco a Cafarnao (*Lc.* VII. 36-50), l'atteggiamento amichevole di Gesù al cospetto di un *ex-lege*, quale l'appaltatore di tasse per conto dei romani (3), suscita scandalo e mormorazioni. Gesù sottolinea la sua sovrana noncuranza per l'uno e per le altre. La salvezza ch'egli porta è, appunto, il retaggio

---

(1) Ἰσκαριότης non sarebbe una trasmissione incorretta di Ἰεριχώτης ? Cf. *Judas* in « Encyclopaedia Biblica », col. 2624.

(2) « Parlò ancora il Signore a Mosè dicendogli: se alcuno pecca e commette una mancanza contro il Signore, negando al suo prossimo o un deposito o un pegno o cosa rubata o altrimenti defrauda il suo prossimo :... restituirà per intero e vi aggiungerà la quinta parte, al proprietario, nel giorno dell'ammenda ». *Lev.* V. 20 e ss.

(3) Ἀρχιτελώνης : evidentemente un titolo ufficiale. I romani dovevano chiamarlo *magister*. Come città di frontiera, ricca di un intenso commercio di profumi, Gerico doveva aver un grosso bilancio doganale.

dei peccatori : di tutto che al mondo è ignominioso e perduto. Non diversamente era annunciato nella tradizione profetica (1).

***

Se l'uomo è l'essere vivente capace di foggiare metafore, non v'è pietra di paragone più sicura per saggiare i tratti specifici di un individuo o di una massa, che il tipo delle metafore escogitato e preferito per il linguaggio normativo.

Per i greci, « peccatore » è il viandante arrestato a mezza strada, il sagittario che fallisce alla sua meta. Suida può aver lavorato molto di fantasia identificando ἁμαρτία con ἁμαρπτία : ma da Omero (v. ad. es. Il. IV. 491) a Tucidide (III. 92.2), ἁμαρτάνειν è veramente un non τυχεῖν, un non μάρπτειν. Agli occhi di Aristotele peccano grossolanamente (ἐοίκασιν ἁμαρτάνειν) quei poeti che si propongono temi travalicanti i limiti segnati alle loro capacità e, in genere, alle possibilità dell'arte (*Poet.* 8). In questo senso il « peccato » è la deviazione dalla « retta via » (ὀρθότης) che conduce invece infallibilmente alla meta. Anche nello spiegamento della sua attività nel grembo della vita associata, l'uomo è un viandante e la vita è una strada. Il peccato è uno smarrimento e un arresto : frutto dell'errore o del fato. Qual lasso di tempo sia stato necessario perchè l'esperienza del vivere aggregato giungesse a suggerire la raffigurazione metaforica normativa dell'attività morale vista come un viaggio, accompagnato dalle familiari peripezie del camminare fisico, è mistero. La storia ha anch'essa la sue zone subliminali.

Gli ebrei non hanno ignorato nè pur essi l'espressione metaforica che ragguaglia l'operare etico ad un camminare per sentieri giusti o per viottoli ingannatori. Ma a dare la sensazione pungente del mal fare hanno preferito un'immagine più realistica e più incisiva, che non fosse quella del mancato arrivo alla meta in un viaggio : quella cioè di una bruttura ripugnante, di una macchia oscena, che si deve nascondere (2). Il peccato è un'affezione organica stomachevole, come la lebbra e ogni

---

(1) Ζητῆσαι τὸ ἀπολωλός. La versione dei LXX ad Ezechiele XXXIV. 16 usa gli identici vocaboli.

(2) L'azione soggiacente di questa interferenza tradizionale tra immondizia fisica e colpevolezza morale la si potrebbe scorgere nello scambio effettuatosi nella tradizione sinottica fra l'azione di una persona pura in casa di un impuro (Simone il lebbroso, in Mc. XIV. 3 e Mt. XXVI, e quella di una cortigiana in casa di un puro (Simone il fariseo, in Lc. VII 36 e ss.).

altra impurità fermentante nel corpo. Espiarlo, è un « coprirlo » e un « nettarlo, stropicciandolo ». E poichè la vita associata, non diversamente dalla vita organica dell'individuo, è una fermentazione di impurità e di vergogne, il grande giorno della espiazione « coprirà » le colpe inevitabili della massa : « Aronne immolerà il capro espiatorio » (*Lev.* XVI. 15) e sul capro vivo, « confesserà tutte le colpe e tutti i falli e tutti i peccati degli Israeliti » (*ib.*, 21), lasciandolo poi andare alla malora.

***

La concezione ebraica è di un realismo che conserva più fedelmente il senso magico dei primitivi. La sua persistenza e il suo riaffiorare costituiscono un elemento importante di drammaticità nella vita e nel pensiero morale della civiltà mediterranea. Se la distruzione del Tempio ha imposto un termine a tutto il sistema dell'espiazione sacrificale, la soteriologia cristiana ne ha assorbito i valori migliori. Tutto il popolo credente, secondo l'ardito avvicinamento della lettera agli Ebrei, « come i corpi degli animali il cui sangue era portato dal pontefice nel santuario per l'espiazione della colpa », è uscito dal campo, per raggiungere, sotto l'ignominia della croce, il Cristo del Golgota (*Ebr.* XIII. 11 e ss.), e per attendere, da lui e con lui, τὴν μέλλουσαν πόλιν.

Ma, al contatto della antropologia ellenistica, in cui si era venuta approfondendo l'esperienza del « peccato » concepito come smarrimento e come defezione sotto lo stimolo malefico degli elementi titanici dell'uomo, l'antropologia ebraica doveva uscire dal suo semplicismo. Essa infatti celava una stridente contraddizione. Attribuiva cioè a Dio stesso l'inserzione del cattivo impulso nel cuore dell'uomo (1), e ignorava la dicotomia fra corpo e anima, come soggetti rispettivi di istinti antitetici.

« Nel tempo avvenire — espone la parabola del midrash omiletico che prende nome da R. Tanhuma bar Abba — Dio chiamerà l'anima e le dirà : perchè hai tu trasgredito i comandamenti ? Ed essa risponderà : è il corpo che trasgredì i comandamenti. Dal giorno che io me ne dispartii, peccai forse più ? Allora Iddio si rivolgerà al corpo e gli dirà : perchè hai tu trasgredito i comandamenti ? Ed esso replicherà : fu l'anima a peccare. Dal giorno in cui l'anima si allontanò da me, peccai forse più ? E allora che farà Iddio ? Egli li chiamerà insieme e li giudicherà insieme.

(1) V. G. Foot Moore, *Judaism.* I. c. III.

È come un re che aveva un parco nel quale erano grappoli, fichi, melagranati, tutte primizie. Il re si disse: se io metterò qui a custodire un uomo il quale possa vedere e camminare, si mangerà le primizie. Invece pose due guardiani, l'uno storpio e l'altro cieco, e questi si misero a sedere per vigilare il parco. Avvertirono il profumo dei primi frutti maturi. Lo storpio disse al cieco: io veggo dei magnifici frutti nel parco. Fammi salire sulle tue spalle: così li coglieremo e li mangeremo. Così lo storpio si pose a cavallo del cieco, e insieme mangiarono i frutti. Quando il re venne, non ne trovò più. Disse al cieco: tu li hai mangiati. Ed egli rispose: o che forse ho gli occhi? Disse allora allo storpio: tu li hai mangiati. Ed egli rispose: ho forse gambe? Allora il re fece porre lo storpio a cavallo del cieco, e li giudicò insieme (1) ».

È san Paolo che ha innestato l'antropologia ellenistica sull'etica sociale ebraica.

***

Non è senza un'intima ragione e un profondo significato che l'annuncio di Gesù ha due categorie di « uditori » privilegiati e prediletti: i peccatori e i fanciulli. Questi posseggono la fiducia che nasce dalla ingenuità (2): quelli, la fiducia che pullula dal fermento della disperazione. E l'annuncio di Gesù postula essenzialmente fiducia. Poichè esso è il più strepitoso e il più scandalizzante « disvelamento » del « mistero », quale si sarebbe mai potuto osare di perpetrare. Le prime generazioni cristiane ne hanno avuto intima coscienza e hanno immaginato che Gesù avesse già esultato nella constatazione di questa, che è una delle facce più prodigiose della « inversione » evangelica. « Ti lodo, o Padre, Signore del cielo e della terra, che velasti ciò (ἀπέκρυψας) agli occhi dei sapienti e degli intelligenti, e lo disvelasti (ἀπεκάλυψας) ai fanciulli » (Lc. X. 21).

Il verbo che i LXX avevano adoperato ad indicare le denudazioni vituperevoli da cui l'israelita deve astenersi (ἀποκαλύπτειν, *Levitico*, XVIII) è assunto, audacemente, a designare lo scoprimento coraggioso delle leggi elementari della religiosità umana, effettuato dalle mani stesse iconoclastiche di Dio. Non è detto che anche questa « denudazione » non abbia qualcosa di inverecondo e di « tremendum ». Lacera infatti tutte le convenzioni sociali e schiaffeggia tutti i pudori farisaici. Ma appunto per questo non può avere per autore altri che Dio: ed è una

(1) Tanhuma ed. Buber, citato dal Moore, *op. cit.*, I 487.
(2) Mc. X 15.

« rivelazione ». È la denudazione per eccellenza. Attraverso una anonima, secolare riflessione e sperimentazione religiosa, di cui cogliamo sol qualche fugace momento nel linguaggio adoperato dal traduttore greco dell'ultimo profeta che è anche il primo apocalittista (*Dan.* II), in grembo al popolo, il quale aveva nutrito una sensazione fisica del peccato, come di qualcosa di deforme e di obbrobrioso, che va gelosamente ravvolto e coperto, e il quale quindi aveva concepito il pudore come una cancellazione magica, doveva maturare la concezione della rivelazione soprannaturale, come della più terrificante e insieme più affascinante denudazione del mistero, che la esistenza associata nasconde in sè stessa.

***

Una parabola midrashica racconta: « un re aveva inferto a suo figlio una grave ferita (1). Egli fasciò la piaga e disse: figlio mio, fino a che questa fascia avvolgerà la tua ferita, tu potrai mangiare e bere quello e come tu vorrai: potrai bagnarti in acqua calda o fredda, senza sentirne nocumento. Ma se tu denuderai la ferita e toglierai la benda, la piaga diverrà cancrenosa. Così Dio ha detto agli Israeliti: figli miei, io ho creato per voi il cattivo impulso, ma ho creato anche per voi la legge, come antisettico. Finchè voi la mediterete, il cattivo impulso non avrà potere su di voi. Ma se cesserete di venerarla e di meditarla, sarete abbandonati miserevolmente al dominio dell'impulso malvagio (2) ».

Gesù ha « denudato » la piaga e ha imposto la più difficile meta: il Regno di Dio. Il cristiano deve marciare verso di essa con le piaghe che, sfasciate, vanno in cancrena, senza smarrire la via, senza cadere sui suoi passi, senza fallire (ἁμαρτάνειν) lo scopo.

Per sostenere una « denudazione » di così scandalosa audacia, senza sbigottimento e senza ripugnanza, non ci voleva da meno della pupilla semplice del fanciullo, che ignora ancora tutti i « sociali pudori ».

Ernesto Buonaiuti

---

(1) È il cattivo impulso (yeser hará). Il *cor malignum* del IV di Esdra.

(2) Sifrè Deut. § 45: ed. M. Friedmann, *Sifrè debè Rob*, der « älteste halachische und hagadische Midrasch zu Numeri und Deuteronomium. Vienna, 1864: cit. dal Moore, I, 490.

DISCUSSIONI

IL PENSIERO DI S. PAOLO.

Un libro di Leone Tondelli su questo scottante argomento (Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1928) non può non trovare in queste pagine una sollecita e conveniente menzione. E pure noi proviamo un certo imbarazzo nell'assolvere il nostro compito. Altra volta, sottoponendo a rassegna un precedente saggio del medesimo autore su *Gesù nella storia* e spigolandone alcune conclusioni che avevano sapore di leale riconoscimento offerto alla validità di alcune posizioni ufficialmente bollate come modernistiche, « Ricerche Religiose » provocarono una replica vivace, di cui cogliamo ancora l'eco in questo volume (p. 226).

Ora non vorremmo incappare in qualche altra fulminea e sdegnosa rettifica. Per questo reputiamo opportuna una premessa. Non abbiamo nessunissima difficoltà ad assumere, con lieto viso, la funzione di parafulmini, per quegli studiosi di parte strettamente ortodossa, che, al corrente delle indagini scientifiche su argomenti di storia religiosa e onestamente aperti all'evidenza delle esplorazioni critiche, trovano praticamente conveniente guadagnarsi un lascia-passare mercè gli scongiuri di rito contro l'ombra compromettente di chi, prima di loro, ha compiuto, a suo rischio, il pericoloso cammino. Non ci spaventano e non ci irritano le *tabellae defixionis* contro di noi, sepolte nelle note apposte ai capitoli più spinosi, dei libri soggetti alla revisione ecclesiastica.

Ma chiediamo, modestamente, in cambio, il diritto di prendere buona nota delle posizioni che vengono ad essere, in questo simpatico modo, definitivamente acquisite. Chiediamo ci sia concesso di registrare questo accorto passaggio di dogana, effettuato alle nostre spalle. Dopo aver sognato per anni di poter anche noi, tenacemente, contribuire alla penetrazione dei metodi critico-scientifici nel dominio concluso delle scienze teologiche, crediamo di potere, senza creare imbarazzi, noverare con compiacimento i successi dei più fortunati di noi. Perchè chi si è illuso che un bando inquisitoriale potesse indurci a prender commiato dalla casa dei nostri avi e dal sogno della nostra vocazione, ha fatto ormai un'esperienza sufficiente al suo disinganno. Il nostro affetto nostal-

gico si drizza ancora verso la soglia rimpianta. E se il verdetto della Suprema potrà pesare sinistramente fin sul nostro avello, non potrà soffocare, mai, l'anelito vivo della nostra anima e del nostro ideale. Come esuli, professanti indistruttibilmente la fede nell'ecumenicità religiosa, abbiamo il diritto di rivedere l'oscillante bilancio delle sorti culturali nel grembo della società che ha potuto espellerci, non può e non potrà mai alterarci i connotati spirituali.

Il Tondelli è un sensibilissimo barometro. I suoi libri mostrano con quanta diligenza e con quanta acribia egli segua il movimento della critica neotestamentaria. Ma mostrano in pari tempo di quante precauzioni egli abbia bisogno, a quante restrizioni sia costretto a fare ricorso, di quante circonvoluzioni debba arricchire il suo dire, per eludere l'arcigna censura, che è in agguato implacabile.

Ecco, ad esempio. Il senso della mutabilità e dell'adattamento della primitiva propaganda cristiana trapela a più riprese in queste pagine. Fin dal proemio del suo volume, il Tondelli riconosce (p. X) che passando « dalla lettura dei Vangeli Sinottici, ed anche da quello *spirituale* di san Giovanni, all'epistolario di Paolo » ci si sente « sbalzati in un ambiente intellettuale nuovo, in cui il modo di ragionare ed anche di concepire sembrano profondamente diversi ». E nella parte estrema del volume (p. 362) egli giunge fino a riconoscere in Paolo « uno sviluppo interiore prodotto dalla meditazione e dall'approfondimento spirituale di dati precedenti, un arricchirsi spontaneo di cognizioni »; fino ad ammettere « la assimilazione di idee e formule dell'ambiente, per quella comunione larghissima di idee ed energie che avvince le anime in oscuri ed insospettati meandri ». Ma constatazioni di questo genere, che costituiscono il presupposto metodologico di ogni seria indagine paolina, non sono tratte dal Tondelli alla loro chiara e legittima applicazione. Che, altrimenti, egli non avrebbe ripartito la sua esposizione del pensiero dell'apostolo sotto una serie di κεφάλαια i quali hanno un caratteristico sapore scolastico (la filosofia e la legge ; la Redenzione ; giustificazione e rigenerazione ecc.); ma avrebbe preferito, e avrebbe fatto benissimo, seguire l'evoluzione progressiva dell'insegnamento del convertito, attraverso le tappe segnate dal maturare della sua esperienza e dal moltiplicarsi degli interessi apostolici.

Lungi da noi l'idea che simile piano espositivo non offra anch'esso i suoi vantaggi, specialmente dal punto di vista edificativo : punto di vista che noi non vorremmo fosse mai preso a gabbo. Ma osiamo dire che, anche in virtù edificativa, la « storicità », assunta fino ai limiti possibili, ha dei buoni numeri da segnare al proprio attivo. Perchè,

ad esempio, essa può dare esauriente ragione di quelle discontinuità del pensiero paolino, che inducono il Tondelli stesso (p. 42) a definire « oscura e fluttuante » l'antropologia dell'epistolario. Può, in particolare, offrire un sussidio prezioso alla intelligenza di quella escatologia dell'apostolo, che rappresenta, lo si intuisce, il *punctum dolens* di ogni trattazione ortodossa di questi argomenti.

Il Tondelli non si sottrae, qui, all'incertezza e alla contraddizione. Scrive, con abile discrezione, nel capitolo consacrato al *culto di Cristo* : « le comunità (primitive) vivono del ricordo inobliabile di Gesù, e *se vogliasi* (il corsivo è nostro), anche dell'attesa del suo ritorno » (p. 172). Ma poi, nel capitolo dedicato tutto a *Paolo apocalittico* (e il Tondelli esprime graficamente il suo stato d'animo aggiungendo a questo titolo un punto interrogativo), si fa di una circospezione che confina con l'artifizio. Prova, la sua esegesi di uno dei più chiari e incontrovertibili incisi della prima lettera ai fedeli di Tessalonica, che solamente un pregiudizio teologico può consigliare di fraintendere. Il Tondelli non esclude assolutamente che con la designazione dei περιλειπόμενοι del v. 15 del c. IV, fra cui colloca anche se stesso, Paolo abbia potuto lasciare intendere che la sopravvivenza sua e degli altri nel dì della *parusia* era nei limiti della possibilità (ringraziamo Dio !) : ma circonda questa sua titubante e tremante concessione di così vaste e pressanti frasi dubitative, che il lettore finisce col non raccapezzarsi più e con l'immaginare, fatalmente, che san Paolo, in argomento così appassionante (la sorte degli « addormentatisi », περὶ τῶν κοιμωμένων), abbia voluto ciurlare nel manico. Il problema era netto e perentorio : che ne sarebbe stato dei fratelli, premorti alla *parusia* ? E Paolo risponde che non subiranno alcun nocumento : che, anzi, precederanno i « superstiti ». Perchè il Tondelli non ha addotto, ad illustrazione esauriente del passo, le osservazioni parallele ed analoghe del IV di Esra (VII. 28) : « revelabitur enim filius meus Iesus cum his qui cum eo, et iocundabit qui relicti sunt annis quadringentis ? » O perchè non ha ricordato la persistenza della medesima incertezza che teneva in ansia i credenti di Tessalonica, quale traspare dalle *Recognitiones* pseudo-clementine (I. 52) : « si Christi regno furentur hi, quos iustos invenerit eius adventus, ergo qui ante adventum eius defuncti sunt, regno penitus carebunt ? » Invece il Todelli si arresta su una posizione ambigua, di cui è troppo evidente la ragione extrascientifica : « l'attesa di san Paolo non può definirsi apocalittica, anche se qualche momento sembra aspettare a non lunga scadenza il giudizio divino » (p. 458). E con ragionamento sofistico (p. 268) trae, dall'affievolirsi naturale dell'attesa apocalittica nelle lettere successive, un argomento per ottun-

dere il valore naturale dell'annuncio ai Tessalonicesi. Non contento, toglie anche il valore escatologico all'ἀνάγκη, il cui spettro Paolo profila dinanzi agli occhi dei giovani di Corinto, vagheggianti il matrimonio (I Cor. VII. 26). Attenua perfino il colore di quella mirabile pagina di poesia cosmica che è il capo ottavo della lettera ai Romani, dove l'attesa della palingenesi umana è proiettata sullo sfondo della vita cosmica (1).

Ma — noi chiudiamo con la medesima protesta con la quale abbiamo cominciato — le nostre osservazioni non vogliono disconoscere il merito del Tondelli. Comprendiamo le difficoltà di un lavoro come quello ch'egli ha compiuto, e non siamo invidi della fortuna che arride ai suoi sforzi di conciliazione apologetica. È solo formulando rilievi di questo genere — quasi a stimolo e a controllo — che noi sentiamo di poter introdurre la situazione di « diseredati » nel novero delle « mansioni » legittime ed utili nella casa del Padre.

Ernesto Buonaiuti

---

(1) A p. 272 il Tondelli intende il διὰ τὸν ὑποτάξαντα del v. 20 come riferito a Dio: noi preferiremmo intenderlo dell'uomo. Ad ogni modo, la sua leggera parafrasi dell'inciso οὐχ ἑκοῦσα, con il seguente, « repugnante, ma obbediente a chi lo sottomise » implica una contraddizione che non v'è alcuna ragione di addebitare a san Paolo.

BOLLETTINO CRITICO DEL VECCHIO TESTAMENTO

La nuova edizione rifatta degli *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* (Berlino, De Gruyter, 1927), in due volumi, è l'ultimo lavoro compiuto, e forse il più utile contributo recato agli studi, da Hugo Gressmann, il terzo dei grandi critici del Vecchio Testamento di cui, con Karl Marti (trapassato nel suo settantesimo anno, mentre gli veniva presentato un *Festschrift, Vom Alten Testament*, Giessen, 1925) e con il von Baudissin (cfr. il *Gedächtnisrede* del Sellin, Giessen, 1926) dobbiamo deplorare la perdita. Così, a poco a poco, la vecchia generazione ci lascia. Sarà la giovane in grado di raccogliere l'eredità ? È difficile esserne giudici per il momento. Ad ogni modo il fervore della ricerca non sembra affatto diminuito, e già si vanno delineando alcune posizioni nuove e tentativi di affrontare vasti problemi, e di assoggettare le conclusioni accettate ad una revisione radicale, che, se pure vanno accolti ancora con molte riserve, sono però pieni d'interesse.

È l'intera, grandiosa, raffigurazione della storia letteraria, politica, spirituale d'Israele che aveva dato il Wellhausen, che minaccia di crollare sotto i colpi dei nuovi iconoclasti. Gli assalti non si limitano più a battere in breccia il Codice Sacerdotale (*P*), riguardo al quale una revisione si manifesta necessaria, ed era reclamata dal bisogno di non mettere la critica biblica in netto contrasto con la storia generale delle religioni. L'errore, in questo caso, consisteva nell'aver confuso l'età della definitiva redazione di un documento con quella di tutti i materiali incorporati in esso ; e nel non aver attribuito sufficiente importanza agli ebrei rimasti in Palestina durante l'esilio. Ma, se è suscettibile di correzioni particolari, la concezione wellhauseniana ha dominato per tanti anni e si è imposta, per il suo grande merito fondamentale, quello di aver dato un'interpretazione totale e coerente di tutta un'evoluzione storica. Alla sua base, era l'indentificazione del Deuteronomio con il « Libro della Legge » trovato nel 621, e divenuto base (essendo stato scritto precisamente a tale scopo) della grande riforma compiuta, in

quell'anno, dal re Giosia. Il Deuteronomio forniva così un criterio sicuro ed una data certa, diventava, così è stato chiamato, un « meridiano di Greenwich », al di qua e al di là del quale diveniva relativamente facile collocare tutta l'altra letteratura. E, nello stesso tempo, attraverso questa interpretazione del Deuteronomio, era stato possibile offrire una pittura dell'evoluzione storica del sacerdozio e delle idee religiose.

Soltanto a patto di scuotere questo pilone che la regge, la teoria wellhauseniana si può dire seriamente minacciata ; ma, scosso questo, essa sembra destinata a trasformarsi in un mucchio di rovine, di cui soltanto, forse, qualche pezzo staccato potrà entrare nella nuova costruzione. Ma, per ora, non pare che il crollo definitivo sia tanto vicino.

Il Budde, in un articolo (« Das Deuteronomium und die Reform König Josias » in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1926, pp. 177 ss.) discute le opinioni avanzate, fin dal 1922, dal prof. Hölscher di Marburgo, l'università tedesca in cui sembrano essersi riuniti, oggi, i rappresentanti degli indirizzi più vivi, più nuovi e più suggestivi nel campo degli studi religiosi. L'Hölscher non trova che il Deuteronomio sia una opera ispirata dal movimento profetico : egli accetta però l'altro dei motivi che il Wellhausen aveva segnalato in questo libro, e cioè la tendenza alla centralizzazione del culto nell'unico santuario di Gerusalemme. Così, il Deuteronomio gli appare come un prodotto ecclesiastico dell'età postesilica, in quanto che tradurre in pratica le sue prescrizioni al tempo di Giosia, sarebbe stato impossibile. Uno scrittore che avesse voluto attuare allora un programma simile, avrebbe dovuto rivelare una più viva ostilità contro i santuari locali ; i pellegrinaggi di famiglie intere a Gerusalemme sono una cosa impossibile, nè è probabile che i sacerdoti di Gerusalemme si preoccupassero tanto dei leviti, come in XII, 19. Le risposte di Budde, e del prof. C. Graham, di Chicago (« The modern controversy about Deuteronomy », in *Journal of Religion*, 1927, pp. 396 ss.) sono, tra l'altro, che il Deuteronomio non fu scritto per essere la « legge » della riforma, bensì il suo programma, non durante una controversia, ma forse come il manifesto, da cui la controversia può essere stata provocata ; che, infine, tutto il ragionamento di Hölscher sembra essere stato concepito per giustificare conclusioni già fissate, come quando egli assegna II Re, XXIII, 21-27 ad un tardo redattore, o ritiene impossibili al tempo di Gosia i pellegrinaggi, bene attestati per tempi posteriori, allorchè non si esitava ad affrontare viaggi ben più lunghi e disagevoli. Inoltre, Hölscher ridistribuisce nel tempo e nell'assegnazione troppe altre parti del Vecchio Testamento, perchè non venga fatto di opporre alla sua critica una grande cautela, fino al momento in cui egli non abbia

dato una giustificazione più completa di tutto il suo modo di considerare la letteratura e la religione d'Israele. È chiaro infatti ch'egli è giunto, o si sforza di arrivare, ad una raffigurazione per lo meno altrettanto completa e coerente quanto quella di Wellhausen: ed è ciò che conferisce ai suoi studi un maggior interesse ed una più vasta influenza.

Questa appare anche nell'opera di uno scrittore che, quanto alla data del libro, prende un atteggiamento opposto a quello dell'Hölscher, il prof. A. C. Welch di Edimburgo (*The Code of Deuteronomy: a new theory of its origin*, 1925), per il quale esso è dovuto al movimento religioso e nazionale sorto in Beniamino e in Efrem, associato, nelle sue origini, con la persona di Samuele. Infatti, il Welch accetta la parte negativa della critica di Hölscher, ossia la impossibilità di tradurre in pratica le prescrizioni del Deuteronomio al tempo di Giosia. Inoltre, esso non è, per Welch, il risultato del movimento profetico che aspira alla centralizzazione del culto in Gerusalemme. Egli considera XII, 1-7 come un'interpolazione posteriore. Ma lo stesso motivo di quei versetti appare anche in altre parti del libro. E qual'è allora l'idea dominante nel Deuteronomio? Un'intensa, vivissima preoccupazione per la purezza del culto. Questa sarebbe particolarmente chiara nelle prescrizioni relative alla Pasqua e agli Azimi: i canaaniti potevano avere qualche festa non troppo dissimile: bisognava evitare ogni contaminazione. « Il motico della legge è sempre il motivo familiare: Jahvismo contro Baalismo ». Ma è lecito restringere questo antagonismo alle sole questioni del rituale? Il Graham muove al Welch alcune obiezioni, dedotte specialmente da certe sue arbitrarie interpretazioni di vocaboli, (*makam* in XXVI, 2, « santuario », anzichè « luogo », mentre è poi « luogo » e non « santuario » in Eso. XXI, 13, perchè solo a questo patto si può dare della differenza tra Eso. XXI, 12-14 e Deut. XIX, 1-13 una spiegazione diversa da quella di Wellhausen, che l'attribuiva alla centralizzazione del culto), che sono gravi. E, tutto sommato, sembra che il Welch, anzichè diminuire le difficoltà che si oppongono a Hölscher, le abbia piuttosto aggravate.

Alla ricerca del « nocciolo » mosaico del Deuteronomio è andato invece Max Löhr (*Das Deuteronomium*, in Königsberger Schriften, I, 6, 1925) secondo il quale risalirebbe a Mosè, sebbene non gli si possa attribuire in maniera assoluta il primitivo « Libro della Legge »: Deut. XVII, 8-11, XIX, 1-12, XXI, 1-8, 18-21*a*, XXII, 13-24 e 25-29, e, probabilmente, anche XXI, 22 s., XXIII, 10-15, XXV, 5-9. Vi si troverebbero infatti delle concezioni « animistiche » o « pre-Jahvistiche ». Alla riforma di Giosia ha dedicato invece uno studio Aage Bentzen, *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen* (Copenhagen, 1926), che cerca di

scoprirne il substrato economico-politico. Il Deuteronomio sarebbe il risultato di una serie di movimenti « levitici », i cui scrittori avrebbero « levitizzato » (*levitisiert*) Geremia, facendone un predicatore deuteronomistico. Il contrasto tra gli interessi e l'atteggiamento spirituale dei leviti di provincia e dei sacerdoti di Gerusalemme spiega la riforma, che però aveva come santuario centrale Scechem, non Gerusalemme: che acquistò la supremazia solo più tardi, a partire dall'esilio.

Come si vede, siamo in un'epoca di turbamento profondo. Vi è senza dubbio molta incertezza, e nessuna corrente si delinea, per ora, di cui si possa prevedere che sia per dominare durante un lungo periodo. Ma l'ardore della ricerca è grande, e si vengono ponendo problemi, e sperimentando punti di vista nuovi: ed è questa la condizione essenziale per ogni progresso della critica.

Tra le ricerche più interessanti è da porre quella di Otto Eissfeldt sul libro dei Giudici (*Die Quellen des Richterbuches*, Lipsia, 1925). Le introduzioni ai racconti relativi a Otniele, Ehud, Debora, e Sansone non sono dello stesso autore di quelle a Gedeone e ad Abimelech. E non conosce profeti anteriori a Jerubbaal, Abimelech, Jefte, e Samuele. Così la necessità di distinguere un J^1 e un J^2 pone il critico in presenza di dati contrastanti, che lo conducono a postulare una *terza* fonte (accanto a J ed E) cioè *L*: fonte *L*aica. La parte del Redattore deuteronomistico sarebbe stata poco importante (*Ausgabe* più che *Redaktion*); ma probabilmente il problema del libro dei Giudici è più di composizione letteraria, che non di semplice distinzione di fonti, e questa analisi letteraria dovrebbe essere accompagnata da una ricerca di carattere storico. In ogni modo, si tratta già di un lavoro notevole e suggestivo, in quanto può offrire lo spunto anche ad investigazioni ulteriori.

Due volumi, diversi nel contenuto e nelle tendenze, ma che possono costituire, insieme, una buona introduzione allo studio del profetismo sono *The Prophets and their times* del prof. J. M. Powis Smith, di Chicago (ibid., 1925) che mette abilmente in luce tutto il valore che l'interpretazione *zeitgeschichtlich* delle Profezie conserva pur sempre, e vede nel « Servo di Jahvè » Israele, ma talvolta reale, talaltra idealizzato (nè d'altronde è necessario pensare che questa concezione del profeta rispondesse a idee diffuse o abbia esercitato grande influenza); e *The Evangel of the Hebrew Prophets*, di A. Geden (1926), che considera più il contenuto religioso dell'insegnamento profetico, il suo valore attuale, l'atteggiamento dei profeti di fronte alla natura, ecc. Una buona osservazione è quella relativa alla confusione, pur troppo comune, tra la concezione di

un Dio sottoposto all'evoluzione, e l'evoluzione delle idee che gli uomini si sono formate intorno alla divinità.

Il libro di Daniele ha attratto l'attenzione del Dr. Martin Thilo (*Die Chronologie des Danielbuches*, Bonn, 1926) che studia i rapporti tra le date prefisse alle profezie e visioni, e il contenuto di queste ultime. Le date sarebbero dovute ad uno scrittore della stessa scuola a cui è dovuta la relazione finale della cronologia dei *Re* ; questi doveva vivere in un ambiente linguistico aramaico impregnato di idee apocalittiche, e con ciò si spiegherebbe tanto la presenza dei passi aramaici, quanto la canonizzazione del libro. Tracce della sua mano si scorgono in II, 41-43, VII, 8, 11, 20-22, 24-25.

Lo stesso autore aveva pubblicato (a Bonn), l'anno precedente, una versione di Giobbe, con un'introduzione che studia il libro nei suoi rapporti con la letteratura sapienziale. Ma lo studio più completo, almeno quanto a ricchezza di dati e d'informazioni, su questo libro è quella del P. Dhorme (*Le livre de Job*, Parigi, 1926 ; Collez. *Etudes Bibliques*). Il prologo e l'epilogo in prosa, legati da una interdipendenza reciproca, presuppongono il dialogo poetico e i discorsi di Jahvè, ma ignorano totalmente Elihu, il quale a sua volta presuppone il resto del libro, e mira a correggere Giobbe. L'intervento di Elihu è dunque un'aggiunta anche per il P. Dhorme, il quale cerca invece di ricostruire, nella fine del libro, il terzo discorso di Sophar. Ed ecco le sue conclusioni, in forma di tavola :

III discorso di Eliphaz : XXII, 2-30
Risposta di Giobbe XXIII, 2-17 ; XXIV 1-17 e 25
III discorso di Bildad XXV ; XXVI, 5-14
Risposta di Giobbe XXVI, 1-4 ; XXVII, 2-12
III discorso Sophar XXVII, 13 ; XXIV, 18-24 ; XXVII, 14-23
Poema della Sapienza XXVIII
Discorso di Giobbe XXIX-XXXI.

Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten è il titolo di un molto interessante lavoro di E. L. Dietrich, pubblicato come « Beiheft » della *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (1925), relativa all'idea dell'*eterno ritorno* (*Urzeit gleich Endzeit*) : concezione escatologica, visibile nella letteratura apocalittica e nell'Antico Testamento, derivante in parte da idee astrologiche, in parte dall'osservazione di fenomeni naturali; non è certo una concezione propria di Israele, ma acquista importanza fondamentale per noi attraverso la forma che ha preso nella letteratura biblica. Il Dietrich mostra che in tal modo — e non come un riferimento all'esilio — va interpretato anche Giobbe, XLII, 10.

Allo stesso genere di ricerche appartiene quella di Hans Schmidt, *Der Mythos von wiederkehrenden König im Alten Testament* (Giessen, 1925), alquanto unilaterale nell'assegnare a questa idea origini esclusivamente astrologiche, ma felice nell'osservazione che il Messianismo non può essere sorto se non nell'epoca regia. Una nota sulla concezione del primo e dell'ultimo Adamo interesserà molto i cultori del Nuovo Testamento.

La recente scoperta dei « proverbi » egiziani di Amen-em-ope, e le relazioni di questa raccolta con il libro dei *Proverbi* (XXII, 17-XXIII, 14) costituisce senza dubbio la parte più interessante di un volumetto della *Society for Promoting Christian Knowledge* dovuto all'Oesterley (*The Wisdon of Egypt and the Old Testament*, Londra, 1927). L'Oesterley pensa ad una fonte comune ebraica: ipotesi degna di attenzione, ma forse derivata, almeno in parte, dalla tendenza generale dell'autore a vedere anche una influenza semitica sull'Egitto (p. es., nel racconto di Sinuhe, o nel prologo della famosa stele di Merneptah). Insomma, nei riguardi dell'Egitto, i debiti non sarebbero tutti dalla parte di Israele. Il fatto che l'Oesterley ha avuto come collaboratore anche l'egittologo Griffith, avvalora questa conclusione.

Il materialismo storico penetra, in ritardo, anche nella storia d'Israele, proprio quando per altre epoche ed altri popoli se ne viene constatando l'insufficienza e la unilateralità. Ma, se in base a dati puramente economici, o « classistici », non si arriverà mai a spiegare interamente nè la vita nè la storia, è bene senza dubbio che, nei limiti di quanto possiamo ricavare di positivo, anche le vicende economico-sociali vengano prese in considerazione, specialmente là, dov'erano state trascurate. Nè sarà cagione di meraviglia il fatto che, stampato in Germania, (Lurje, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Israelitisch-Judischen Reiche von der Einwandlung in Kanaan bis zum Babylonischen Exil*, Beiheft 45 della *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1927) il lavoro che adotta in maniera coerente l'interpretazione marxistica della storia come dominata dalla lotta di classe, viene da Mosca. Vi sono molte idee degne di meditazione: i profeti sono in realtà favorevoli all'aristocrazia, Jehu rappresenta il partito di Jahvè contrario agli oppressori del popolo, anzi gli interessi agrari. Ma si rivela in questi « Studi » anche la debolezza del sistema, il quale, portato alle estreme conseguenze, impedisce di scorgere e di valutare l'importanza di altri fattori storici e segnatamente quella dei valori spirituali e più propriamente religiosi.

E questa rapida, incompleta rassegna, può terminare con un accenno ad altri due libri. Il primo, del prof. Pedersen, di Copenhagen (*Israel: its life and culture*, Oxford, 1926) ha il merito di mostrare l'importanza,

non solamente ideale, ma pratica, di idee come quelle di anima, pace, salvezza, giustizia, che sono alla base della vita associata. Esse operano, in maniera avvertita o no dalla coscienza, e determinano anche le forme della nostra religiosità in quello che può avere di più, a prima vista, personale : l'atteggiamento dell' uomo di fronte al proprio simile e a Dio. È un libro suggestivo e che meriterebbe un esame attento, da parte di un cultore di psicologia religiosa. Io ne segnalo intanto l'importanza, sperando che esso sollevi anche tra noi l'eco, sia pure di discussioni, di cui mi pare meritevole.

Molto utile, per la maggior ricchezza di informazioni bibliografiche, (benchè limitate quasi esclusivamente alla Germania) e per il maggiore aggiornamento in confronto di lavori consimili, riuscirà l'*Einführung in das Alte Testament* di J. Meinhold (2ª ed., Giessen, 1926), malgrado alcuni difetti, come quelli che derivano dall'aver adottato un'esposizione cronologica anzichè per materie, e che rendono alquanto incerta e unilaterale la trattazione, là dove le questioni di critica letteraria hanno anche un'importanza storica. Manca inoltre, ed è lacuna abbastanza grave in un'opera di questo genere, un indice dei passi biblici.

Milano.

P. Baldini.

RECENSIONI

Norman H. Baynes, *Israel amongst the Nations.* An Outline of Old Testament History. London, Student Christian Movement, 1927; pp. 328.

Gli intenti, modesti e circoscritti, di questa opera sono candidamente confessati dall'autore nella prefazione, come il metodo e lo spirito con cui è stata dettata: « questo piccolo libro non pretende nè all'originalità nè al perfetto rigore scientifico. Esso mira ad offrire al lettore di cultura media un quadro schematico della storia di Israele, il quale possa servire di sfondo allo studio del Vecchio Testamento... In linea generale o ho adottato come ipotesi di lavoro l'analisi letteraria del Pentateuco legata al nome del Wellhausen. Si tratta, è vero, solamente di un'ipotesi di lavoro che non è dimostrata; e lo studioso deve essere disposto ad ogni momento ad abbandonarla... Oggi come oggi, ad ogni modo, la teoria della scuola del Wellhausen appare ancora come la più soddisfacente spiegazione delle difficoltà. Molti lettori, non ne dubito, troveranno che il punto di vista di questo libro è deplorevolmente conservatore, se non addirittura reazionario. E l'apprezzamento è inevitabile, perchè il contrasto sgorga da una radicale divergenza di opinioni intorno al carattere e al valore delle nostre fonti ».

Occorre tener presenti queste dichiarazioni pregiudiziali, per valutare convenientemente l'esposizione che segue: esposizione brillante e scorrevole dal punto di vista letterario, leggermente semplicistica da quello storico. Il vasto materiale è ripartito, organicamente, in dieci capitoli: l'avvento dei Semiti; l'Egitto; Babilonia e la legge ebraica; Canaan; i Filistei; la monarchia mista; Siria ed Assiria (Israele, Giuda); Babilonia; Persia; Grecia. Poichè l'autore per primo, con commendevole schiettezza, ha voluto additare i criteri strettamente conservativi a cui di proposito ha voluto attenersi nel trattamento delle sue fonti, sarebbe effettivamente di cattivo gusto sottoporre le sue convinzioni a quella discussione critica, a cui egli si è dichiarato funzionalmente refrattario. Al suo scopo, questo libro serve magnificamente. E noi dobbiamo essere particolarmente grati al Baynes della larghissima e lusinghiera parte fatta, nella bibliografia, alla letteratura scientifica italiana recente.

P. Baldini

Karl Kerényi, *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.* Tübingen, Mohr, 1927.

Questo studioso ungherese, seguace del Boll e del Reitzenstein, si è proposto, come dice il titolo stesso del suo lavoro, di lumeggiare dal punto di vista della storia delle religioni l'origine e il carattere di quel genere letterario che va ordinariamente sotto il nome di romanzo greco, e che egli chiama greco-orientale: in ciò appunto consiste la sua tesi, che è in profonda antitesi con l'interpretazione che del romanzo greco diede il Rohde, nel suo celebre lavoro *Der griechische Roman und seine Vorläufer.* Mentre il Rohde aveva trovato come una particolarità dei romanzieri greci la libera invenzione, che avrebbe fuso in trattazioni originali il materiale tolto dalla poesia erotica ellenistica, dai racconti di viaggi e sopratutto dai racconti di Antonio Diogene intorno a Tule, e che per la forma si sarebbe ispirata alla retorica della seconda sofistica, il Kerényi, che nega ai romanzi antichi ogni libertà di invenzione, batte nel ricercarne le origini una via del tutto diversa. Egli comincia con l'osservare che la pretesa degli antichi romanzieri, di narrare racconti che non offendessero la verosimiglianza, πλάσματα anzichè ψεύδη, li ha portati a deformare il materiale tradizionale che ad essi soggiace, che non è diverso da quello degli straordinari racconti popolari celebranti le favolose virtù di esseri divini, e designati col nome di aretalogie. Questa costante preoccupazione, intesa a rendere più elevata, più degna della considerazione di ambienti colti, la trattazione, è quasi sempre soltanto formale, e lascia intravedere gli antichi elementi mitici, specialmente derivanti dalla religione isiaca e appartenenti al mito di Iside e Osiride.

L'A. traccia l'evoluzione del romanzo greco nel modo seguente: dagli antichi racconti di carattere religioso si sarebbe sviluppata, specialmente nell'Egitto e nelle regioni a nord di esso, una letteratura popolare, a scopo prevalentemente edificativo, e non priva di elementi mistici, curiosamente mescolati con elementi profani e con storie amorose, che avrebbero dato un'attrattiva maggiore alla narrazione. A questo stadio, per esempio, vuole egli ricondurre il romanzo dell'asino rimasto nel racconto di Luciano e nelle *Metamorfosi* di Apuleio, derivanti da una comune fonte, probabilmente quel Luciano di Patra ricordato da Fozio: così egli spiega il contrasto tra la tendenza mistica e il carattere profano dell'opera di Apuleio, già rilevato dal Rohde, che credette di vedere nello scritto del retore madaurense un intento satirico proprio contro i romanzi greci.

Anche la storia di Amore e Psiche apparterrebbe a questo stadio di evoluzione. Ma col procedere dei tempi si sarebbe perduto sempre più il carattere religioso dei vecchi racconti popolari, da ridurli a storie quasi esclusivamente profane, in cui divengono protagonisti non più divinità, ma uomini che della divinità non hanno conservato che la bellezza, tale che spesso ricevono ancora dalle folle stupite il nome di dei,

suscitando per questo l'ira dei veri numi. Con una grande ricchezza di cultura, il Kerényi persegue la sua tesi in una minuta analisi di tutti gli elementi del romanzo, che mette costantemente a confronto con elementi mitologici orientali. Così tutta la serie delle morti apparenti e conseguenti apparenti resurrezioni dei protagonisti dei romanzi, con immancabile accompagnamento di θρῆνοι e compianti funebri e di manifestazioni di giubilo, ricorderebbe la morte e la resurrezione di Osiride e lo ἱερὸς γάμος del dio con la divina sposa Iside. Le sofferenze degli eroi dei romanzi andrebbero ricollegate con la passione della divinità. In particolare il martirio della croce, di cui spesso essi vengon minacciati, suggerisce all'A. l'importanza che ebbe questo simbolo nell'antico Egitto, per la forma di pilastro a quattro braccia del feticcio di Osiride: in essa, non meno che nel segno geroglifico delle croce uncinata, simbolo dell'immortalità, si dovrebbe ricercare la causa non ultima dell'immensa importanza che il simbolo della croce acquistò anche nel Cristianesimo, fino a essere, in alcune sette gnostiche, l'equivalente del Cristo stesso. Ugualmente la salvazione dalla croce e dagli altri tormenti, specialmente incendi o annegamenti, sarebbe un'allusione al miracoloso salvarsi di Osiride dalla persecuzione di Tifone. Anche per quanto riguarda l'argomento principale del romanzo, l'amore, l'A. vuol riconoscervi l'antica tendenza a raccontare storie amorose a scopo edificativo, riconoscibile nelle martirologie cristiane descriventi la resistenza del pudore verginale a tentativi di violazione considerati come una forma di martirio, o nei racconti come l'*Historia Lausiaca*, in cui il soggiacere alla tentazione è rappresentato come una punizione di Dio per la superbia dello asceta. Molto spesso l'eroina del romanzo percorre il suo errante cammino incinta, come Iside fuggente da Seth, e come la Io del mito greco.

Ma un capitolo per noi particolarmente interessante è quello riguardante il romanzo cristiano delle Clementine, rimasto nelle *Recognitiones* conservateci da Rufino e nelle Omelie greche.

L'A sostiene di potervi rintracciare uno stadio intermedio dell'evoluzione dell'antica mitologia orientale in una narrazione popolare ridotta a scopo edificativo dal Cristianesimo, e non ancora elevata alla forma di romanzo con pretesa d'arte. Separata dall'intreccio romantico l'introduzione, narrante in forma autobiografica la conversione di San Clemente per mezzo dell'apostolo Pietro e alla quale il Boll ha dimostrato soggiacere uno scritto astrologico-botanico attribuito a Tessalo di Tralles, l'A. crede di poter riconoscere nelle Clementine le preesistenza di antiche storie di ἀναγνωρισμοὶ di fattura pagana, già con carattere romanzesco e sotto l'influenza di più noti romanzieri, come Caritone e Senofonte di Efeso. In queste storie il Kerényi ritrova alcuni dei più comuni motivi mitici: p. es. la figura di Mattidie, la madre di Clemente, fuggita per sottrarsi alla persecuzione del cognato e confortata dalla pietà di alcune donne, ricorda la figura di Iside fuggente da Seth. In seguito, un antico e ignoto scrittore cristiano avrebbe mirato all'attribuire a venerande

figure come quelle di San Pietro e di San Clemente, fatti popolari in mezzo al volgo. Giunta l'evoluzione a questo punto, la Chiesa, come già pensò il De Lagarde, avrebbe cercato di soppiantare la tradizionale festa isiaca culminante, al quinto giorno, nella resurrezione di Osiride e ricorrente tra il 14 e il 30 novembre, fissando al 23 novembre la commemorazione di San Clemente. Infine un'altra mano cristiana avrebbe rielaborato la storia nella forma in cui la troviamo definitivamente fissata nelle *Recognitiones* e nelle *Omelie*, amplificando il periodo dei riconoscimenti nella famiglia di Clemente a cinque giorni, corrispondenti al periodo di tempo ricorrente nello svolgimento del mito di Iside e Osiride.

La tesi del Kerényi assume spesso delle forme paradossali, il suo metodo critico troppo spesso, a nostro credere, si lascia andare a sottigliezze di ravvicinamento che non persuadono. Egli stesso, che ha dato al suo studio la denominazione di *Versuch*, sembra esserne consapevole. Ma la vastità delle ricerche, la sicurezza invidiabile della cultura, e anche il geniale ardimento delle supposizioni, rendono questo lavoro degno di nota e di considerazione.

M. Fermi

Lettres d'Ignace d'Antioche. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Henri Delafosse. Paris, Rieder, 1927.

La collezione « Les textes du Christianisme » ha pubblicato come secondo numero, una nuova traduzione francese delle lettere d'Ignazio di Antiochia e di quella di Policarpo di Smirne ai Filippesi, preceduta da un'introduzione e accompagnata da note, il tutto a cura di H. Delafosse, già noto agli studiosi per i suoi precedenti lavori sull'epistolario di S. Paolo. Per avere un'idea della inattesa novità di conclusioni cui giunge il Delafosse nella sua disamina della questione ignaziana, basta sfogliare il volume e soffermarsi al titolo che precede la traduzione: *Lettres de Théophore évêque marcionite de Syrie* e all'avvertenza del tenore seguente: *Les passages emprimés en italique sont les corrections catholiques faites après* 190.

Naturalmente la spiegazione di tutto questo si trova nell'ampio studio introduttivo con cui si apre il volume, diviso in quattro lunghi capitoli: il primo esamina le testimonianze, tutte giudicate di scarso valore storico, di Ireneo, Origene, Eusebio; il secondo tratta delle tre redazioni dell'epistolario conosciute coi nomi di *media*, *breve* e *lunga* ed espone in termini chiari e concisi i limiti e l'importanza della controversia ignaziana, concludendo sul quasi generale accordo della critica odierna nel riconoscere l'autenticità delle 7 lettere della redazione *media* e della lettera di Policarpo ai Filippesi, che è strettamente congiunta col gruppo delle lettere di S. Ignazio. Naturalmente il Delafosse prende come punto di partenza della sua critica questa relazione di dipendenza tra l'epistolario ignaziano e l'epistola di Policarpo, evidente nei capitoli

1, 9 e 13, in cui si accenna rispettivamente al passaggio dei prigionieri scortati dalle rappresentanze delle chiese dell'Asia Minore (I. 1), al martirio di Ignazio, Zosimo e Rufo (9 1) e allo scambio di corrispondenza fra Policarpo, Ignazio e le comunità asiatiche (c. 13). Orbene, secondo il Delafosse la datazione di questa lettera va spostata dal primo decennio alla metà del secondo secolo ; egli asserisce infatti che non potè essere scritta prima del 150, perchè l'autore, coll'invettiva scagliata contro l'eresia doceta al c. 7. 1 intende colpire direttamente Marcione, giacchè si serve dell'epiteto πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶς col quale, secondo Ireneo, (*Adv. Haer.* 3. 34) lo stesso Policarpo avrebbe un giorno, incontrandolo, qualificato il gran maestro d'eresie. Termine estremo poi per la datazione della lettera potrebbe anche essere il 166, anno in cui Policarpo, secondo l'antica cronologia di Eusebio, rigettata dalla critica moderna, ma riconosciuta esatta dal Delafosse, avrebbe subìto il martirio. Da ciò nasce, come naturale conseguenza, la necessità di spostare la data del martirio e dell'epistolario di Ignazio ; ma anche prescidendo da rapporti fra Ignazio e Policarpo, il Delafosse sostiene che la datazione generalmente adottata delle lettere del vescovo di Antiochia è basata sul nulla, perchè la testimonianza di Eusebio, che colloca il martirio di Ignazio nel decimo anno del regno di Traiano, perde ogni garanzia di verità se si consideri la fonte cui è attinta, la cronologia di Giulio Africano, compilatore della lista episcopale di Antiochia: il nome di Ignazio, che vi occupa il secondo posto, sarebbe stato inserito arbitrariamente, suggerito soltanto dalla conoscenza delle lettere, e altrettanto arbitrariamente Eusebio avrebbe completato tale informazione, deducendo logicamente che il secondo vescovo di Antiochia non poteva aver esercitato il suo ministero che al tempo di Traiano. Applicata la stessa critica alla testimonianza di Origene, la data tradizionale dell'epistolario riposa assolutamente sul vuoto e non resta al Delafosse che cercarne una nuova: a tale scopo egli sottopone a revisione tutti quei passi della lettera di Policarpo in cui la critica suole scorgere la più sicura garanzia per l'autenticità dell'epistolario. E comincia con l'osservare che i due passi 9. 1 e 13. 2 in cui si trova il nome di Ignazio sono in contradizione: il primo, egli dice, « presenta Ignazio e i suoi compagni come beati che hanno sofferto per il Signore, che sono ora presso di lui, e di cui i Filippesi hanno contemplato, coi loro stessi occhi, la costanza », nel secondo invece Policarpo invia ai Filippesi una copia delle lettere di Ignazio, domandando loro di trasmettergli le notizie che potrebbero avere su Ignazio e sui suoi compagni. Da una parte dunque, si chiedono notizie, dell'altra si commemorano martiri che ormai sono presso il Signore, per cui hanno versato il loro sangue : ecco il contrasto in tutta la sua acutezza (pag. 42). Tale contradizione non si elimina, secondo il Delafosse, che accettando uno dei due passi e scartando l'altro come falso. Sarebbe difficile dire, in questo caso, quale dei due subisca una sorte più sfortunata : agli occhi del Delafosse infatti il c. 9 non concerne affatto il martirio di un eminente personaggio quale

il vescovo di Antiochia di Siria, ma di un ignoto martire di Filippi, la cui costanza nell'affrettare la morte per la fede veniva citata ad esempio ai suoi correligionari e concittadini, che ne erano stati testimoni oculari ; il c. 13, in cui l'Ignazio menzionato figura necessariamente come l'autore delle sette lettere, è interpolazione di un falsario che avrebbe avuto il duplice obbiettivo di autenticare le lettere e di trasformare il cristiano martirizzato a Filippi in un vescovo di Antiochia martirizzato a Roma (pag. 49) allo scopo di conferire alle dottrine espresse in quegli scritti, e sopratutto a quelle dell'episcopato monarchico, il prestigio di uno dei più alti personaggi della comunità cristiana, insignito per di più dell'aureola del martirio.

Tutto ciò non costituisce, nello studio del Delafosse, che la preparazione alla critica interna dell'epistolario ignaziano: infatti nel secondo paragrafo egli riprende in esame la dibattuta questione dell'identificazione degli eretici presi di mira dall'autore. Cerchiamo di riassumerne in breve gli argomenti e le conclusioni : l'eresia contemplata dalle lettere presenta tra caratteristiche : il docetismo (specialmente Trall. 9. 10 e Smyrn. 1. 2), la negazione ai Profeti del vecchio testamento della fede in Cristo e della loro salvezza (Ma. 8. Phil 5. Smyrn. 5.) e la pratica della continenza seguita non già « in onore della carne del Signore » ma per sopraffare il vescovo (Polic. 5). Queste caratteristiche si adattano, più che a qualsiasi altra setta, all'eresia marcionita fiorita circa nella seconda metà del secondo secolo. A rendere più convincente questa identificazione, l'A. dichiara di scorgere nella polemica un accenno alla dottrina dualistica contenuta nel passo di Ma. 8 in cui è detto che i profeti furono perseguitati per convincere gl' increduli che esiste *un solo Dio manifestatosi in Gesù Cristo* ; e a questo proposito richiama in campo il tanto tormentato inciso di Ma. 8. 2 in cui si legge che G. C., figlio del Dio unico, è « il suo verbo non uscito dal silenzio ». È inutile dire che le difficoltà incontrate dalla critica nell'accettare la lezione del testo greco e della versione latina, intesa come un accenno alla gnosi valentiniana, non esiste per il Delafosse, il quale riconosce come criticamente più legittima questa lezione, rifiutando quella oggi preferita di Severo di Antiochia e della versione armena, che toglie dall' inciso le due parole ἄϊδιος οὐκ, e attribuendo la correzione agli ariani, avversari della generazione eterna del verbo (pag. 64).

A questo punto lo studioso francese, sbarazzandosi di tutta la critica favorevole all'autenticità dell'epistolario, ci espone la sua tesi circa i testi in questione. Le lettere dette ignaziane rivelano la traccia di due redazioni successive, di cui la prima è marcionita e la seconda è correzione ortodossa di questa ; l'evidenza di questo rimaneggiamento risulta dal fatto che mentre in taluni incisi l'autore inculca nei suoi corrispondenti l'importanza della fede e della carità come delle due virtù che sono principio e coronamento della vita cristiana, in altri luoghi, invece, a mala pena si riesce a disseppellire quest'insegnamento dalla congerie di altri elementi dottrinali che vi sono affastellati sopra in guisa da soffocarlo e da

annullarlo quasi all'intendimento dei fedeli. Ad esempio del primo caso adduce i passi di Smyrn. iscrizione, Efes. I, 1 e 14 in cui l'autore si mostra nettamente « l'apostolo della fede e della carità », mentre a proposito di Ma. 1. 2 e 13 osserva che « sa pensée est enveloppée dans une gangue qui la masque » e poichè ciò sarebbe una stravaganza, bisogna concludere che due autori vi hanno collaborato, di cui il primo « ha augurato alle Chiese l'unione della fede e della carità come il migliore dei beni » (a proposito di Ma. 1. 2) e il secondo ha realizzato questa formula per collocarvi un'altra dottrina che gli stava a cuore, quella della realtà della carne di Cristo. Il primo redattore è un apostolo della dottrina del Cristo spirituale, e quindi un marcionita, il secondo un ortodosso che vuol inculcare nei fedeli la dottrina della realtà dell'Incarnazione. La prova irrefragabile del carattere marcionita della redazione più antica è contenuta, secondo il Delafosse, nella stessa polemica che affiora qua e là nelle lettere ignaziane. Tale asserzione non può che disorientare, a prima vista, tutti coloro che, familiari alla letteratura ignaziana, sono avvezzi a scorgere nelle 7 lettere l'eco di una polemica contro una o più correnti eterodosse per la cui identificazione sono state chiamate a confronto tutte le eresie di cui l'antichità conservi menzione, tra le quali più insistentemente che per le altre è stata indicata appunto quella tendenza di cui Marcione fu il corifeo ; e non sapremmo dire se possa essere sufficiente a convincerli l'ingegnosa ricostruzione del Delafosse. Secondo questo originale studioso di testi cristiani i « giudaizzanti » di cui è parola in più luoghi delle lettere (Ma. 8. 1. e 10. 3, Phil. 6. 1) non sono già assertori della validità dell'una o dell'altra delle pratiche giudaiche, ma i cristiani ortodossi, qualificati come giudaizzanti dall'autore marcionita in causa della loro fede nell'aspettativa del regno messianico, eredità delle tradizioni israelitiche, rinnegato da Marcione e dai suoi seguaci. In conseguenza, l'inciso Ma. 10. 3 significa : *professare G. C. e conservare la speranza giudaica di un regno terrestre* (ἰουδαΐζειν) *è da insensati.* A questo punto sarà legittimo chiedere al Delafosse come mai sia concepibile una polemica contro i doceti in uno scrittore marcionita che taccia gli ortodossi di giudaizzanti. Ma egli ci risponde che allo stato attuale del testo ignaziano (specialmente in Ma. 11) è forza ammettere che le due qualità di doceti e di giudaizzanti rispondono ad una sola categoria di persone: e a spiegare l'evidente inconciliabilità di questi connotati, tira in ballo, vero *deus ex machina* la duplicità di redazione, in causa della quale *deux phrases qui se suivent peuvent avoir une origine différente, et par conséquent, se contredire. Il pourra même arriver à deux parties de la même phrase dêtre en opposition l'une avec l'autre; est le spectacle auquel donne lieu le chapitre* 11 *de la lettre aux Magnésiens. L'identité des docètes et des judaisants qui s'y affiche est une incohérence; et cette incohérence est le résultat de la rencontre de deux redactions dont l'une a parlé en termes sevères des catholiques judaisants et dont l'autre a appliqué aux marcionites docètes les sévérités formulées par la rédaction primitive* (pag. 73-74).

Al lettore non occorrono certamente ulteriori informazioni per desumere, dalla precedente relazione, quale sia il metodo seguito dal Delafosse nello studio introduttivo e nella traduzione della lettere. Basterà riferire con le sue stesse parole il criterio da lui seguito per la delimitazione delle due redazioni : « sono a carico del redattore cattolico tutti i passi che parlano del corpo carnale di Gesù, che contengono l'elogio dei profeti del Vecchio Testamento e degli apostoli, come ritorsione contro la dottrina eretica professata dall'autore stesso » — e le sue conclusioni : le lettere sono da attribuirsi non già ad un ipotetico Ignazio di Antiochia, ma a quel Teoforo il cui nome figura in capo a tutte le lettere accanto a quello d'Ignazio, che fu vescovo della comunità marcionita di Antiochia, apostolo dell'episcopato monarchico, da lui ritenuto unica salvaguardia contro la predicazione del « Regno giudaico », autore, in quanto tale, di un codice completo degli obblighi del vescovo redatto sotto forma di una lettera, il cui destinatario primitivo doveva essere non già il vescovo di Smirne, Policarpo, puro prestanome del rimaneggiatore, ma un vescovo di comunità marcionita. E marcioniti erano i gruppi associati cui diresse le sue lettere non nelle circostanze affrettate del viaggio, nei particolari inverosimile (pag. 81-84), che lo conduceva al martirio, ma durante il lungo corso della sua missione vescovile, di cui il martirio a Roma, tra le belve del Colosseo, fu il coronamento. Giacchè, della critica favorevole all'autenticità il Delafosse non accoglie che l'unità globale del gruppo delle sei lettere a comunità asiatiche e a Policarpo con la lettera ai Romani, sfrondando però le prime di tutto ciò che può costituire un nesso di circostanze fra esse, vale e dire togliendo tutti i passi ove Teoforo parla delle sue catene, del viaggio a Roma, del suo soggiorno a Smirne etc. « Ce grattage (!) accompli » (pag. 85) il testo riacquista la sua fisonomia primitiva. Per la datazione rispettiva delle due redazioni serve come punto di riferimento la menzione di Ireneo, che conosce la prima, ma mostra di ignorare la seconda ; se dunque Teoforo ha scritto prima del 188, l'anonimo ha compiuto la sua opera trasformatrice dopo questa epoca ma antecedentemente alla compilazione della cronologia di Giulio Africano, vale a dire fra il 190 e il 211.

Non si possono certamente negare al Delafosse doti eccezionali di ingegnosità nella ricostruzione della storia di un testo oscuro e contraddittorio come quello delle lettere ignaziane, per quanto possa affermarsi che appunto queste qualità si prestano a rendere plausibile ogni tentativo di ricostruzione. Abbiamo detto tentativo e tale deve considerarsi lo studio del Delafosse, nonostante la sicurezza con cui espone le sue opinioni e taccia ad ogni passo di tendenziosità la critica di tutti gli studiosi che prima di lui hanno cercato di salvare e l'autenticità dell'epistolario e la storicità dell'autore, accettando delle loro conclusioni soltanto quelle che possono in qualche modo avvalorare la sua tesi. E proprio questo è il lato debole della sua critica : basta leggere le prime pagine

(20-24) per avere l'impressione di trovarsi di fronte ad un'idea preconcetta, che è quella di scardinare, insieme con gli scritti in esame, il nucleo centrale dell'antica letteratura cristiana : il Vangelo giovanneo, le lettere paoline agli Efesini e Pastorali, la lettera di Pietro, quella agli Ebrei e quella di Clemente Romano, sono, secondo il Delafosse la terra franabile di un giardino di cui l'epistolario ignaziano costituisce il muro di sostegno che, venendo a mancare, fa crollare tutto.

Tanto più abbiamo motivo di pensare che a questo studio soggiaccia un'idea preconcetta, in quanto abbiamo potuto notare con non poca sorpresa come le idee del Delafosse riguardo alla letteratura ignaziana hanno sensibilmente mutato espressione e colore da cinque anni a questa parte, senza che l'autore si sia creduto in dovere di riconoscerlo, facendo una generosa confutazione di se stesso ai suoi lettori. Egli non ha certamente dimenticato il suo *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche* pubblicato a più puntate nella « Révue d'histoire et de littérarature religieuse » del 1922, giacchè molti brani di esso sono passati di sana pianta nello studio di oggi ; possiamo dire, di più, che la critica è la stessa sia per quello che riguarda le inverosimiglianze, contradizioni, difficoltà di ogni genere del testo, sia per le obbiczioni mosse alla letteratura in proposito, sia per la valutazione delle fonti ; soltanto le conclusioni (pag. 515 seg.) erano diverse.

Egli infatti presentava le lettere ignaziane come un « romanzo », una finzione escogitata da un ortodosso allo scopo di arrestare la « marcia invadente » del marcionismo, opponendo alla sua propaganda la visione edificante di un vescovo martire, creato sul nome del martire di Filippi menzionato da Policarpo, che indirizza alle comunità dell'Asia, quale suo supremo testamento morale, lettere ispirate ad altissima fede, con cui tentava fortificare il gregge cristiano nelle credenze tradizionali e sollevarlo dal pericolo della tendenza doceta ; la qualifica di giudaizzante poi, affibbiata agli stessi eretici, non sarebbe stata che una ritorsione polemica, resa attendibile, secondo il Delafosse, dal fatto che Tertulliano, nella sua invettiva contro Marcione, lo accusava appunto, con la sua negazione della realtà della carne di Cristo, di giungere alle stesse conclusioni dei giudei (pag. 493). La trama del romanzo sarebbe poi ricalcata sulla satirica narrazione fatta da Luciano della morte di Pellegrino, il filosofo cinico che finì la sua vita sul rogo, dopo aver peregrinato attraverso tutte le fedi e tutte le filosofie del suo tempo.

Certamente questa tesi, che era poi quella della critica protestante del secolo XVIII, era meno originale di quella che il Delafosse ci presenta oggi ; ma a parte ciò noi non possiamo che esprimere il desiderio ch'egli si metta prima d'accordo con se stesso, perchè non ricada su di lui il rimprovero di tendenziosità che egli rivolge ad ogni pie' sospinto ai suoi compagni di fede e di lavoro.

M. Monachesi

Alexander Souter, *Earliest latin Commentaries on the Epistes of St. Paul.* Oxford, Clarendon Press, 1927.

Il fugacissimo accenno che in questo stesso fascicolo (v. sopra p. 7, n. 1) abbiamo già fatto all'ultimo lavoro del Souter potrebbe dare un'idea impropria della valutazione che ne abbiamo concepito. È pertanto anche dovere di equità parlarne con maggiore ampiezza. Tanto più che la pubblicazione, oltre al suo intrinseco valore scientifico, di cui diremo tra poco, possiede, in più, peculiari ragioni per destare in noi interesse.

Innanzi tutto, rimarchevole la professione di fede che il Souter, veterano non vecchio degli studi neo-testamentari e patristici latini, vi formula nella introduzione: « io mi accingo a questa indagine da credente cristiano, che non la cede a nessuno nel suo senso del valore dello studio scritturale. Se scelgo le lettere di san Paolo come quella parte della Scrittura su cui la nostra attenzione deve esclusivamente convergere, è perchè io reputo queste lettere la parte della Scrittura più importante per la fede e la vita cristiana di coloro che, come il maggior numero in Europa e negli Stati Uniti, non sono israeliti e nel medesimo tempo sono eredi della civiltà greco-romana. E pervengo alla mia fede mediante un processo che mi sembra inesorabilmente logico. Comunque si spieghi il miracolo operatosi sulla via di Damasco, non può cader dubbio sul fatto che Saulo di Tarso fu direttamente e personalmente incaricato dal Cristo risorto, che è identico a Gesù di Nazareth, di propagare il suo Vangelo ai non ebrei dell'Impero romano... Le sue lettere, sebbene scritte costantemente per fronteggiare una speciale occasione o particolari circostanze, si conservavano in gran parte come scritti di un superlativo valore, non solamente per i destinatari originali, bensì anche per tutti i futuri. Per mio conto non esito a proclamare che sono i più preziosi scritti del mondo » (p. 2 e s.).

In secondo luogo, chi scrive queste righe ha particolari ragioni di compiacersi, nel segnalare il volume del Souter. Alcune tipiche coincidenze fra le sue conclusioni a proposito dell'Ambrosiastro e quelle dello studioso di lingua inglese, son fatte per accreditarne la validità. Nel saggio che appare in questo stesso fascicolo, e che avevo steso prima di aver nelle mani il volume della Clarendon Press, è espresso il desiderio che qualche studioso tecnico del giudaismo prenda in esame i tratti giudaici dell'Ambrosiastro. Il Souter dal canto suo sentenzia analogamente: « it is in fact much to be desired that some learned Jew should make a careful study of the works of the Ambrosiaster. (It may be mentioned that Isaac finds no place in *Iewish Encyclopaedia*) » (p. 72). La mia vecchia tesi sulla importanza eccezionale dell'Ambrosiastro nel processo di sviluppo dell'antropologia e della soteriologia ecclesiastica al quarto secolo cadente — la tesi che fu così malignamente attaccata dieci anni or sono dalla saccente incompetenza di qualche monsignorello romano —

è addotta ripetutamente dal Souter come definitivamente acquisita (v. pp. 78, 80, 81).

Naturalmente se noi avessimo rinvenuto nel volume del Souter tutto quello che crediamo possa dirsi dei rapporti fra tutti o fra alcuni dei più antichi commentatori latini di san Paolo (Mario Vittorino, Ambrosiastro, Girolamo, Agostino, Pelagio) avremmo soppresso il nostro studio sull'Ambrosiastro e Pelagio e ci saremmo limitati a redigere una rassegna di esso. Chi si occupa specificamente di storia dei dogmi ha e avrà ancora da scoprire qualcosa nella concatenazione dottrinale dei sistemi esegetici che, da Paolo, hanno cercato, fra l'epoca di Damaso e quella di Zosimo, di ricavare una dottrina etica e religiosa normativa.

Ma dal punto di vista paleografico, linguistico-stilistico, storico-letterario, queste ricerche del Souter sono impeccabili ed esaurienti. In alcuni punti, anzi, hanno sapore di novità e di primizia. Come quando (p. 49 e s.) attingendo da informazioni private del p. Brewer, che prepara l'edizione dei *Tractatus* nel *Corpus* di Vienna, comunica che l'esplorazione manoscritta ha portato alla conclusione che « esistettero tre diverse edizioni del commento dell'Ambrosiastro ai Romani: ne esistettero due dei commenti alla prima e alla seconda ai Corinzi; mentre tutto il resto del commento sopravvive in una sola forma. Si tratta di edizioni dovute all'autore in persona: nessuna da attribuirsi ad un editore più tardo ».

Particolarmente luminose le indagini sul testo paolino adoperato dai successivi commentatori, nel corso delle quali il Souter enuncia, a proposito di Vittorino, conclusioni che meritano di essere registrate: « poichè Vittorino non passò al cristianesimo che ad età inoltrata, non v'è da aspettarsi che egli usi un testo biblico africano — sia pure tardo. Aveva per così lungo tempo vissuto a Roma, che possiamo aspettarci egli abbia usato un tipo di testo europeo (o, se si preferisce, italiano). È quel che constatiamo » (p. 14-15). Nella nostra *Africa cristiana*, occupandoci di storia del pensiero anzichè di storia dei testi biblici, non abbiamo giudicato diversamente la posizione di Vittorino.

E. Buonaiuti

Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*. München, Hüber, 1926; pp. 584.

Se ancora non possedevamo un'idea precisa del come il Grabmann si trovi a casa sua nel mondo della speculazione scolastica e mistica medievale, questo grosso volume ce ne dà, una volta per sempre, la misura esauriente. Non si tratta di un'opera organica e unitaria: si tratta invece di una raccolta di saggi eterogenei, sul tipo di quelle — l'A. stesso suggerisce nella prefazione l'avvicinamento — cui, nel medesimo ambito di ricerche, il Jourdain, il Poole, il Gilson e, più di recente, l'Haskins ci hanno accostumato. Ma forse proprio per questo abbiamo in queste

pagine la indicazione completa della vastità delle conoscenze dell'A. e della sua perizia nel dominio delle fonti attinenti alla speculazione medievale, sepolte ancora nelle biblioteche europee. Da questo punto di vista il Grabmann emula il compianto Denifle e rivaleggia con l' Ehrle.

I saggi raccolti in questo volume sono inediti solo in una esigua minoranza: due su diciassette. Parecchi erano apparsi non in tedesco. Sono di diversisima indole e di disparato argomento. Passano dalla segnalazione magistrale degli scopi e dei metodi della esplorazione critica nel campo della Scolastica e della Mistica del medioevo, alla concezione scolastica del diritto naturale da Graziano a San Tommaso; dalla celebrazione entusiastica dell'opera dei francescani di Quaracchi, e specialmente del p. Fedele da Fanna e del p. Jesler, e del metodo di lavoro da essi seguito nella monumentale edizione di san Bonaventura, alla rassegna minuta, fin pedante, dei medievali *Tractatus de modis significandi*. Come è stato già rilevato, può darsi che nel suo entusiasmo di scopritore il Grabmann ecceda talvolta nella valutazione dell'inedito, che attende ancora di essere esumato per la illustrazione completa della speculazione cristiana nel medio evo (v. recensione del Reade, in « The Journal of theological Studies » 1927, p. 76). L'Ehrle ha calcolato una volta che non più di una quarta o quinta parte della teologia e della filosofia scolastica superstiti è stato dato alle stampe. Il Grabmann sanziona questo calcolo e patrocina l'opportunità di una pubblicazione integrale: opportunità cui potrebbe abilmente forse essere imposta una selezione discriminante. Ma quanto dalla conoscenza delle fonti tuttora inedite possa ridondare a vantaggio di una intelligenza corretta dei vari atteggiamenti e dei molteplici indirizzi che si muovono nei confini della così detta apologetica « scolastica », appare da queste stesse indagini del Grabmann, alcune delle quali sono eccezionalmente ricche di originalità.

Quattro saggi ci appaiono degni di particolare menzione. Innanzi tutto quello dedicato a Ulrico di Strasburgo e alle aspirazioni scientifiche nella scuola di Alberto Magno, accompagnato da un'analisi critica minuta del *Compendium theologiae veritatis* e della sua *Summa*. Quello che passa in rassegna, con sorprendente erudizione, i maestri italiani della scuola tomistica nei sec. XIII e XIV incipiente (Bombologno da Bologna, Romano da Roma, Annibaldo degli Annibaldi, Ramberto dei Primadizzi, Tolomeo da Lucca, Remigio dei Girolami, scolaro di san Tommaso e maestro di Dante, Giovanni Bolli da Genova, Giovanni da Napoli, Leonardo da Pistoia). L'altro, parallelo, che ricorda i principali rappresentanti della scuola tomistica domenicana tedesca (Giovanni di Sterngassen, Gerardo di Sterngassen, Nicola di Strasburgo, Giacomo di Metz, Giovanni Picardi di Lichtenberg, Enrico di Lubecca, Maestro Conrado). Infine quello dedicato al mistico benedettino Giovanni di Kostl, a cui il Grabmann rivendica, in maniera inoppugnabile, il *De adhaerendo Deo*, per tanto tempo attribuito ad Alberto Magno.

Ma probabilmente il saggio più notevole di tutta la raccolta è l'ottavo, il quale studia, con sottile comprensione dello sviluppo logico subìto dal pensiero tomistico, i commenti aristotelici di san Tommaso. Non solamente perchè il Grabmann ne trae occasione per informazioni complementari sulla figura di Sigieri di Brabante, uscita nuovamente illuminata dai nuovi suoi scritti recentemente recuperati, bensì anche perchè ora per la prima volta appare in tutta la sua luce la diversità di metodo e di orientamento che divide, nelle università medievali, la facoltà delle arti e la facoltà di teologia. Si aggiunga che, seguendo coscienziosamente gli atteggiamenti successivi di san Tommaso, di fronte al pensiero aristotelico, ch'egli veniva sempre più direttamente e sempre meglio conoscendo, il Grabmann ha modo di scoprire fino in fondo la complessità dello spirito e l'equilibrio della speculazione dell'Aquinate, mai disposta a far gettito della « veritas rerum » al peso dell'autorità, di qualsiasi genere.

Avendo nettamente dichiarato nella prefazione di voler « stringere la scolastica e la mistica, il pensiero filosofico e quello religioso del medio evo, in un intimo e saldo collegamento con la cultura medievale, come forme e funzioni della spiritualità del medio evo » (p. VIII), il Grabmann è coerente ai suoi presupposti includendo in questa raccolta un saggio sintetico sulla mistica femminile tedesca nel medio evo, e uno studio, molto personale, sulle traduzioni latine medievali dello pseudo-Dionigi, da quella di Ilduino abbate di San Dionigi, e da quella di Scoto Eriugena, a quella di Ambrogio Traversari, attraverso quelle di Giovanni Saraceno, di Tommaso Gallo, di Roberto Grossatesta.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Cinque imperatori romani. — Un veterano della storia dei primi secoli dell'Impero, già noto per una serie di saggi rimarchevoli su *Nero*, su *Hadrian*, su *Civil War and Rebellion in the Roman Empire*, Bernard. H. Henderson, manda innanzi a questo nuovo volume: *Five Roman Emperors* (Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, a. D. 69-117. Cambridge, University Press, 1927, pp. 358) una reminiscenza personale: « Trentun'anno fa, il 16 febbraio 1896, il prof. Lanciani a Roma, con il suo consueto generoso entusiasmo, incoraggiava un giovane visitatore di Oxford, testè investito di una borsa di studio, nel suo abbozzato progetto di studiare il principato di Traiano ». A un trentennio di distanza, quel giovane pensionato assolve la sua promessa, su una tela molto più ampia di quella primitivamente disegnata. Fortunato, nel campo della erudizione contemporanea, il governo del buon Traiano, contro cui pure Tertulliano lanciava le invettive della sua logica avvocatesca! Nel medesimo tempo che l'Henderson, anche un nostro valoroso archeologo, Roberto Paribeni, gli ha dedicato una indagine minuta e brillante: *Optimus Princeps* (Messina, Principato, 1927). Il professore di Oxford, com'era da attendersi data la sua preparazione e l'indirizzo delle sue precedenti ricerche, si diffonde con particolare predilezione e con più esercitata competenza sulle campagne dei tre Flavi, e sulla conquista traianea della Dacia. Alla narrazione delle imprese militari intercala un ottimo capitolo, il nono, di storia sociale ed economica. Non potremmo dire che il capitolo terzo, quello che ci ha più direttamente interessato: « Christianity » (the « second persecution » under Domitian; the victims; « the kinsmen of the Lord »; the evidence; Trajan and the Christians) sia alla pari degli altri e ci abbia soddisfatto. Si trattava, sopra tutto, di spiegare quell'enigma che è la penetrazione del cristianesimo nel ramo collaterale della famiglia Flavia e la natura speciale dell'« ateismo » di cui furono incolpati Flavio Clemente e Domitilla. Anche il Moore ha di recente affrontato il problema (*Iudaism*, I 349; cf. RR. III. p. 122): e l'ha inteso come probabile adesione al proselitismo giudaico. L'Henderson si pronuncia anche più dubitativamente, e a ragione. Come si pronuncia con infinite, fino esagerate, cautele e con riferimenti testuali e cronologici soggetti più tosto a revisione, sui limiti e la portata della persecuzione domizianea. In questo consenziente col Mayer, il quale ha scritto (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, III 552): « se l'impero romano, una volta accortosi nel 64 che il cristianesimo rappresentava una religione nuova diversa dal Giudaismo, ch'esso aveva il diritto di reprimere perchè

ostile allo Stato, si fosse messo sulla via di una persecuzione sistematica, sul tipo di quella che la chiesa cattolica scatenò contro i valdesi e praticò contro tutti gli eretici dovunque il suo potere potè esercitarsi mediante l' Inquisizione, sarebbe stato probabilmente possibile estirpare completamente il cristianesimo o per lo meno ridurlo ad una setta mingherlina. Ma un'idea simile gli era estranea ed era lontana dalla concesione che lo Stato si era formato dei suoi rapporti con la religione ». Verdetto cotesto che non vorremmo accettare senza forte cauzione.

p. b.

La setta del " dolce stil nuovo „. – Se le conclusioni e le ipotesi formulate e patrocinate con larghezza imponente di ragguagli e di parallelismi e con sottile e avvincente vigore polemico da Luigi Valli in questo suo grosso volume : *Il linguaggio segreto di Dante e dei « fedeli d'amore »* (Roma, « Optima », 1928. « Biblioteca di filosofia e scienza » n. 10: pp. 453 ; L. 40) saranno per guadagnare quel successo che tutto induce a pensare ch'esse meritino, noi vedremo la critica e l'esegesi del « dolce stil nuovo » esulare dal campo chiuso della nuda indagine estetico-letteraria per passare in quello infinitamente più vasto e più pingue della storia della spiritualità cristiana nel medio evo. Per conto nostro non ce ne rammaricheremo e non ce ne sorprenderemo. È solamente l'arretratezza della nostra cultura che ci ha fatto trascurare, con immenso nocumento, l'apporto luminoso che alla intelligenza delle prime manifestazioni della nostra letteratura nazionale poteva apprestare l'esplorazione del mondo religioso medievale. Ed è un ignorare la legge costante della traiettoria di sviluppo delle letterature nazionali, escludere la religiosità dai coefficienti del loro nascimento.

Il Valli, con esemplare lealtà, incide sulla prima pagina del suo volume i nomi degli antesignani di cui vuole ricalcare la orme : e sono, niente meno, i nomi di Ugo Foscolo, di Gabriele Rossetti, di Michelangelo Caetani, di Francesco Perez, di Giovanni Pascoli. Conoscendo le ostilità presuntuose e sbrigative suscitate dai loro primi saggi rivelatori, il Valli non si fa illusione sul genere di accoglienze che potrà essere offerto al suo libro da quella ch'egli chiama, non senza ironia beffarda, critica « positiva ». Ma bisogna aggiungere subito ch'egli l'ha ripagata, in anticipo, con la sua moneta, irridendola saporitissimamente.

Con così sapida finezza, anzi, che noi stessi, per quanto profani alla « estetica positiva », siamo molto titubanti a formulare le nostre riserve. Riserve, aggiungiamo subito, che non investono il nucleo centrale delle esplorazioni sagaci del Valli, bensì alcune delle sue formulazioni concrete e delle sue tesi interpretative. Crediamo, infatti, nella seducente opera del Valli si debbano nettamente distinguere due parti : la parte, diciamo così, negativa, nella quale è rudemente, taglientemente dimostrato che è insostenibile qualsiasi intelligenza realistica delle poesie dei « fedeli d'amore », siciliani, bolognesi o toscani ; e la parte, diciamo

così, positiva, nella quale è, più tosto virtuosamente, ricercata l'interpretazione del gergo iniziatico dello « stil nuovo » nella tradizione del misticismo gnostico e persiano. La prima è inoppugnabile: la seconda è forse soggetta a cauzione. Non perchè anche in questa seconda non siano intuizioni geniali e avvicinamenti seducenti. Ma perchè abbiamo la impressione ancor vaga che il Valli sia andato a cercar molto lontano e in scaturigini di problematica accessibilità per Dante e i suoi confratelli di iniziazione, quel che probabilmente era molto più a loro portata di mano. Esemplifichiamo. Uno dei termini « iniziatici » di cui la traduzione proposta dal Valli ci par più calzante, è « pietra », sotto il quale denomitivo i « fedeli d'Amore » avrebbero usato designare la chiesa curiale di Roma, ostinatamente refrattaria al calore della loro fede rinnovatrice. Una della posizioni meglio delineate del Valli è quella a norma della quale la peculiarità dei nostri iniziati sarebbe stata nel duplice sentimento di venerazione profonda per la chiesa ideale, depositaria della sapienza, e di avversione cupa e adirata contro la chiesa empirica, nido di contaminazione e di deviazioni. Constatazione cotesta che ci riempie di giubilo non erudito, perchè dimostra che il *modernismo* ha un capostipite impreveduto: Dante. Ma una posizione di questo genere ha, nel mondo culturale e religioso immediatamente retrostante al « dolce stil nuovo », precedenti straordinariamente eloquenti: i precedenti del movimento gioachimita. Perchè il Valli non li ha segnalati e invocati? Ecco la lacuna che ci permettiamo, molto modestamente, di individuare. Ribadendo con ciò una nostra vecchia e amara osservazione: che la mancanza di una coscenziosa indagine su Gioacchino da Fiore, le sue opere e il movimento suscitato dal suo messaggio, è una delle colpe più onerose della cultura storica nazionale.

e. b.

La morale dei giansenisti. — Già altra volta in queste pagine (v. R. R. II, 461) abbiamo segnalato, con parole di doveroso encomio, le ricerche del senatore Francesco Ruffini sulle principali teorie teologiche del Giansenismo. Tali ricerche sono in pieno sviluppo. Una nota presentata dal medesimo autore alla « Reale Accademia delle Scienze di Torino » nell'adunanza del 1 maggio 1927 e testè pubblicata negli « Atti » accademici (vol. LXII), ha avuto per argomento: *La morale dei Giansenisti*. Con fine accorgimento espositivo, il Ruffini, mirando a dare una delineazione dei tratti specifici dell'etica giansenistica, prende le mosse da una raffigurazione diligente dell'etica sua rivale, l'etica gesuitica. Per questo, dopo aver posto, anch'egli, col Sainte-Beuve, in luce la duplice forma di proselitismo morale che avviva da una parte il ministero apostolico della compagnia di Gesù e dall'altra il magistero aristocratico di Saint-Cyran, studia a grandi linee, ripartendola in cinque fasi, la storia del Probabilismo, non trascurando di segnalarne le applicazioni più varie, le vicende più eccentriche e più paradossali. Solo dopo questo

excursus pieno di garbo e di finezza, nello svolgimento del quale ha modo di lasciare andare rilievi collaterali pieni di significato (come quando, notando che il Manzoni « non ricorda nella sua *Morale cattolica* una sola volta il De Liguori », ne conclude che tale opera « attende ancora quello studio veramente scientifico che ne metta in luce le reali fondamenta » — apprezzamento cotesto che l'apparizione recentissima del *Manzoni* di L. Tonelli potrebbe modificare), il Ruffini si accinge (p. 525 ss.) a individuare nella sua essenza il contenuto morale del giansenismo. Tutti, anche i gesuiti, riconosceranno che lo fa con cura meticolosa della oggettività e con senso squisito delle reali difficoltà. Siamo tentati di dire che, anzi, la preoccupazione di essere imparziale su terreno così scottante, lo fa essere sin troppo minuto, se non pedante, nel registrare quelle osservazioni di parte giansenistica che possono valere ad avvalorare la tesi che degli inconvenienti rinfacciati al gesuitismo il giansenismo non è del tutto immune. Può darsi che il Ruffini sia stato tratto a questa forma, di tipo più tosto meccanico ed inferiore, di imparzialità, da una inadeguata determinazione del nucleo essenziale degli atteggiamenti che specificano giansenismo e gesuitismo, e, più genericamente, agostinismo e pelagianesimo. Perchè è di lassù che il Ruffini medesimo ama rifarsi. Ma prendendo troppo alla lettera alcuni vecchi raffronti del Thamin con la casuistica stoica, si spinge un po' frettolosamente a concludere che l'agostinismo « propendeva alla lassezza », mentre « la dottrina pelagiana faceva capo ad un rigorismo eccessivo ». Non ce la sentiremmo di sottoscrivere in blocco ad un verdetto così sommario. I rapporti fra pelagianesimo, agostinismo e vita ascetico-monastica costituiscono un problema che investe, nei momenti più delicati, tutta la storia del cristianesimo. E la sua soluzione, più che dal novero delle ripercussioni concrete che l'uno o l'altro sistema ha sortito nella realtà, può esser data solamente dalla analisi dei rispettivi presupposti. Il Ruffini stesso lo avverte, quando, affermato: « non bisogna credere che soltanto dai principî della dogmatica o dalle regole della disciplina sacramentale i Giansenisti abbiano tratto le norme della loro dottrina morale » (p. 539), si arresta a ricordare la posizione caratteristica dell'apologetica pascaliana, come scaturigine prima anche della morale. Il presupposto avrebbe meritato più ampio sviluppo: chè in due visioni della natura e della funzione della religiosità è il conflitto storico che il cristianesimo si porta nel grembo e che rinasce, costantemente, da secoli, identico pur nelle sue successive configurazioni. Ma questa è materia di discussione. Come saggio di esposizione storica quello del Ruffini è eccellente. La sua informazione, impeccabile. Vanno corretti i rimandi al Mandonnet, nome dato in una grafia errata.

e. b.

San Francesco e Savonarola. — Tesi ardita e geniale quella che a rapidi tocchi, suggestivi più che invincibilmente suasivi, Achille Malavasi ha formulato e difeso in una conferenza tenuta nel circolo di cultura di Bologna il 30 gennaio 1927 ed ora pubblicata in nitidissimo volumetto: *Religiosità italiana : Francesco d'Assisi e Gerolamo Savonarola* (Bologna, Azzoguidi, 1927). San Francesco, rileva il Malavasi, « contrassegna storicamente il momento preciso in cui il Medio Evo prende coscienza di sè e si supera : il momento in cui il pensiero, negandosi come astratta metafisica razionale, si tuffa nella immediata intuizione dell'unità spirituale del tutto. Così che mentre san Domenico resta chiuso entro i limiti ideali del Medio Evo, san Francesco li trascende : è il tramonto del Medio Evo perchè è l'alba dell' Umanesimo e del Rinascimento ». Ma si celava nel messaggio francescano una insidia, l'eterna insidia di ogni misticismo, l'insidia « monistica », « l'unità che inghiotte l'alterità, la diversità e perciò stesso nella sua indifferenza e Dio e l'uomo e la natura ». Questa tendenziale unità francescana dell'uomo e di Dio « si dirompe » nella « opposizione di *politica* e di *morale*, di politica come principio e fondamento della autonomia umana, di morale come suprema legislazione trascendente l'arbitrio individuale e perciò superindividuale, divina ». Nei termini di questa opposizione, è « il dramma che si combatte nel petto di Gerolamo Savonarola ». Il Savonarola fu vittima del suo sogno impossibile di conciliare quella opposizione. « L'uomo del Rinascimento — l'individuo — si ribella a quel Dio che non tiene conto della sua nuova autonomia politica, anzi vuole spegnerla e soffocarla, e accende sulla piazza della Signoria il rogo che arderà il temibile profeta. Chi potrà attizzare quel fuoco se non il Pontefice romano ? Solo il Pontefice ha l'autorità politica sufficiente a pronunciare la condanna ». Il Savonarola è vittima del suo drammatico ideale. L'opposizione da lui impersonata e da lui vissuta è il dramma della modernità. Solo il concetto dello Stato come universale potenza etica lo ha composto e risolto : questa la conclusione del Malavasi.

V'è della stilizzazione scolastica ed astratta nella sua esposizione. Ma l'intenzione centrale è viva e potente. V'è del semplicismo — e questo è più grave — nella sua conclusione. La sensazione eteronoma della morale è un'esigenza insopprimibile della coscienza così individuale come associata. Il concetto dello stato come universale potenza etica, lungi dall'aver attutito e superato il dramma savonaroliano, l'ha acuito fino all'esasperazione. È quello che potrà constatare qualche conferenziere dell'avvenire.

e. b.

Una enciclopedia sul gesuitismo. — Demmo già a suo tempo, con le convenienti parole di presentazione, notizia ai nostri lettori della grande opera postuma del conte Paolo von Hoensbroech, miniera enciclopedica sui principî, gli orientamenti, le opere, le finalità della Compa-

gnia di Gesù : *Der Jesuitenorden* (Eine Enzyclopädie aus den Quellen zusammengestellt und bearbeitet), alla comparsa del suo primo volume (v. R. R. II, 230 e ss.). Con rapidità esemplare, si è ora pubblicato il secondo volume, con le voci dalla lettera K alla Z. Il medesimo metodo di esposizione, raccolta scrupolosa di testimonianze dirette di prima mano di scrittori gesuiti su tutti gli argomenti a proposito dei quali la reverenda compagnia ha un giudizio proprio e una direttiva canonizzata ; la medesima perizia e la medesima sagacia nella selezione delle voci, tutte quelle dalla cui fusione può scaturire un appropriato e oggettivo verdetto sulla funzione del gesuitismo nella spiritualità moderna ; la medesima larghezza di informazioni, solo possibile a chi, per circa un quindicennio, era stato membro operoso della Compagnia (ed. Paul Haupt, Bern und Leipzig, 1928 ; pp. 784). In questa seconda parte della raccolta enciclopedica figurano voci particolarmente significative per la valutazione globale della posizione gesuitica al cospetto della cultura moderna. Naturalmente il compilatore si è posto da un angolo visuale prevalentemente germanico e tra le voci da lui prescelte ve ne sono di quelle che riguardano strettamente la nazione e la cultura tedesca (v., ad esempio, le voci *Deutsche Klassiker* e *Verfassung des Deutschen Reiches*) ; ma non è detto che anche attraverso la documentazione abbondante dell'attitudine gesuitica di fronte a movimenti e istituzioni di una particolare nazione non sia possibile arguire l'orientamento generico della Compagnia in rapporto a fatti e istituti analoghi. Anzi ! Comunque, antologie gesuitiche squisitamente edificanti si troveranno, ad esempio, alle voci : Probabilismo, Protestantesimo, Autoglorificazione (*Selbstlob*), Monita secreta, ecc. Come un magnifico florilegio è quello spigolato sotto la voce : *Giudizi sulla Compagnia di Gesù* (Urteile über den Jesuitenorden), dove può constatarsi, molto limpidamente, che cosa abbiano pensato, dei gesuiti, anche nel cattolicismo, gli uomini di cultura e d'azione più lungimiranti.

e. b.

L'anima russa. — Le indagini intorno alle esperienze fondamentali della religiosità slava sono all'ordine del giorno : indizio significativo della curiosità mista a trepidazione con cui l'Occidente si affaccia, ansioso, sulle soglie del mondo russo. Un fascicolo apparso sotto il titolo : *Ame Russe* (Etudes de psychologie religieuse) presso l'editore Duculot a Gembloux, dando un saggio del p. Atanasio sull'anima ortodossa, e un altro, del p. Tommaso, sulla grande preghiera, intercalando ad essi delle squisite tavole riproducenti insigni monumenti figurati della ortodossia, premette, opportunamente, alcuni periodi presaghi del Leroy - Beaulieu (*L'Empire des Tsars*, 1889) : « cosa singolare, la letteratura russa contemporanea, opera quasi per intero di scettici e di liberi pensatori, è sotto alcuni punti di vista una delle più religiose di Europa. Spesso, inconsapevolmente, il sustrato ne è cristiano. I romanzieri sono sopratutto

preoccupati dell'anima, della coscienza, della pace del cuore. Sono travagliati dall'assillo ansioso dell'enigma dell'esistenza e dei misteriosi destini dell'uomo. Attraverso il loro razionalismo trapela il sentimento religioso in quel che esso nasconde di più inquietante. Si può dire che il cristianesimo sia in loro allo stato volatile... Simile ad un vaso pregno ancora dei profumi che ne siano svaporati, la letteratura come l'anima russa rimane spesso tutta satura del sentimento di una fede svanita. Dal popolo, come dal suolo, si innalza fino agli strati della letteratura, una specie di esalazione religiosa ».

p. b.

Il « Praeconium paschale ». — Siamo molto lieti di veder tornato ai suoi sagaci studi sul *numerus* nell'antica letteratura cristiana d'occidente un ricercatore già ben noto e benemerito in questo campo: Francesco Di Capua. Abbiamo letto testè, con viva soddisfazione, il suo bel saggio su *Il ritmo nella prosa liturgica e il praeconium paschale* (Estr. dal « Didaskaleion » 1927 II). Sono premesse alcune nozioni sul carattere composito, lirico-oratorio, dell'antica liturgia, chiamata in pari tempo a celebrare il *portentum* del mistero religioso e a cantare il *fascinans* della vita carismatica. È definito il genere letterario liturgico ed è in particolare tracciata, in linee molto schematiche, la genesi e lo sviluppo del *praeconium paschale*, l'*Exultet* del sabato santo, uno degli squarci più suggestivi del ciclo liturgico ecclesiastico. Il Di Capua ne analizza — e con perizia impeccabile, che porta a volte anche a convincenti correzioni testuali — la tecnica, mostrando come le leggi della *oratio numerosa* vi sono applicate e come esse si sono ripercosse nella melodia, quale ne è stata esumata dai monaci solesmensi.

e. b.

« **Etica naturale cristiana** ». — Abbiamo risalito, dopo molti anni, le scale fredde e mal chiare del massimo tempio universitario gesuitico di via del Seminario, dove si svolge seralmente un corso di « cultura superiore religiosa per l'azione cattolica ». Non avevamo impugnato il bordone del pellegrino o indossato il saio del penitente: non ci pungeva neppure un improvviso riaffiorare di nostalgiche e melanconiche memorie. Usciti una volta per sempre « fuor dal pelago » dell'essiccamento morale e dell'ipocrisia intellettuale, noi non siamo naturalmente più in grado di concepire sentimentali rimpianti per quella che avrebbe dovuto essere la nostra tomba spirituale. No. Un ben diverso ordine di cause ci spingeva a rioccupare, per una sera soltanto, sui banchi della Gregoriana, il nostro antico posto di « fervente giovane cattolico ».

Ci era giunta l'eco, in primo luogo, delle lezioni di *Etica naturale cristiana* che il p. Enrico Rosa S. J. impartisce settimanalmente all'uditorio laico che si raccoglie nell'istituto. E quale migliore occasione ci si

sarebbe mai offerta per conoscere finalmente da vicino il gran condottiero della campagna antimodernistica, quell'inafferrabile p. Rosa, alla cui valorizzazione noi stessi involontariamente contribuiamo ? In secondo luogo, ci era stato riferito — e avevamo potuto controllare la sostanziale esattezza delle nostre informazioni sulle dispense stesse del corso (Enrico Rosa S. J., *Compendio delle lezioni di etica naturale cristiana*, Roma, 1927, pag. 13) — che il p. Rosa non si sottraeva alla tentazione di polemizzare ogni tanto con quei « modernisti », che da circa un trentennio costituiscono la ragione prima della sua esistenza in seno alla Compagnia di Gesù. E non ci sarebbe spiaciuto, lo confessiamo, prender parte alla discussione, che avrebbe dovuto, secondo le antiche tradizioni di questo corso di cultura, chiudere e coronare le singole lezioni. Infine volevamo renderci personalmente conto delle possibilità di pubblico che si offrono al vasto e lungimirante tentativo gesuitico di accentrare e *disciplinare* l'alta cultura religiosa italiana : e valutare indirettamente le risorse di cui dispone la Compagnia e lo sforzo ch'essa può compiere, prima che scenda trionfalmente nell'agone universitario il futuro dominatore di concorsi e di cattedre, colui che, in qualche remoto angolo di Roma, tra la trepidazione e l'attesa dei confratelli, si ciba — novello Veltro — di « sapienza, amore e virtute » e di critica filologica teutonica.

Abbiamo perfettamente raggiunto il nostro scopo. Di fronte all'oratoria fiacca e inespressiva, per quanto verbalmente rabbiosa, del p. Enrico Rosa ; a contatto del grossolano pelagianismo etico bandito, in armonia con le tradizioni del gesuitismo, come unica interpretazione autorizzata della morale evangelica ; noi abbiamo potuto constatare una volta di più che una insormontabile e pregiudiziale questione di buon gusto ci tiene lontani dall'ordine di idee caro alla Compagnia di Gesù. La lezione, che verteva sull'obbligatorietà della legge morale e sulle sue trasgressioni, ha raggiunto il *diapason* dell'efficacia e della solennità quando il formidabile problema, che ha sollecitato la penna di S. Paolo e ha fatto tremare S. Agostino, è stato drammatizzato nell'incerto contegno di un bimbo che sia posto innanzi ad una scatola di dolciumi proibiti. Noi avremmo voluto manifestare, in sede di discussione, la nostra ammirazione : e chiedere incidentalmente all'oratore com'egli spieghi l'asserzione che la poligamia, pur essendo contro la legge naturale, perchè distrugge la famiglia, non è contro la legge di Dio, perchè fu consentita ai patriarchi di Israele per ragioni contingenti : e se tutto ciò non rientri in quel *relativismo storico*, contro il quale fu subito pronunciato l'esorcismo rituale. Ma attendemmo invano che si aprisse una qualsiasi discussione.

Verosimilmente l'uditorio, che era già stato trattenuto oltre il limite dell'ora, non aspirava ormai ad altro che a suggellare con la cena il compimento quotidiano di quegli « elementari doveri verso la conservazione delle specie », che gli erano stati additati dall' oratore nel corso della sua lezione di etica naturale cristiana. Era il con-

sueto pubblico, flaccido e ambiguo, degli ambienti clericali controllati dalla Compagnia di Gesù. E pure noi non potevamo fare a meno di pensare che proprio su quei banchi, vari anni addietro, prima ancora che ci affacciassimo alla vita universitaria, si era formata la nostra vocazione a quelle ricerche critico-religiose, che costituiscono oggi lo scopo della nostra vita e la fonte della nostra gioia. Non si rallegri quindi il p. Rosa S. J. se alcuni elementi giovanili, in mezzo alla massa amorfa dei suoi ascoltatori, rendono meno malinconico il successo delle sue lezioni: può darsi che la Compagnia di Gesù, dopo aver cercato di soffocare altrove la voce squillante della nuova cultura religiosa italiana, prepari con le sue stesse mani e riscaldi nel suo stesso seno una nuovissima generazione di inattesi suoi fossori.

A. Donini

La crisi anglicana e l'unione delle chiese. — Se a ognuno che si accinga a registrare e a commentare le provvidenze di una grande istituzione spirituale, carica di passato, si impongono trepidazione e rispetto, si impongono più che mai a chi, da quella istituzione, sia stato, debitamente o indebitamente, colpito. Nessun atteggiamento più goffo e più grossolano di quello di colui che mescola, impropriamente, ai suoi giudizi, le prevenzioni e il risentimento del suo animo esacerbato.

Il primo annuncio di una enciclica *De vera religionis unitate fovenda* ci aveva riempito di giubilo fiducioso. Il momento ci era parso scelto con una felicissima sagacia. C'è una denominazione cristiana in Europa — e la più spirituale, la più largamente solida— che è a un'ora drammatica della sua storia: intendiamo alludere alla denominazione anglicana. Il colpo che essa ha ricevuto testè con il ripudio clamoroso, pronunciato, con 33 voti di maggioranza, dalla Camera dei Comuni, di quelle riforme del *Prayer Book* che, lentamente stabilizzate attraverso un ventennio di discussioni e di sondaggi, dovevano rappresentare una disdetta formale, per quanto poco confessata, di alcune vecchie posizioni antiromane a proposito della prassi e della dottrina eucaristica, ha dischiuso prospettive dense di possibilità e di inquietudini. Una delle alternative che i periodici anglicani designano come raccomandata a più forti probabilità è quella della separazione della chiesa dallo stato (v. « The Church Times » del 23 dicembre 1927). Evento cotesto che trasformerebbe, *funditus*, le condizioni e lo sviluppo della religiosità organizzata nel Regno Unito. Difficilmente si sarebbe potuto immaginare momento più propizio ad una generosa mossa di Roma, che avesse fatto sentire, ai fratelli separati d'oltre Manica, la solidarietà dei carismi, di fronte all'abbandono recalcitrante dei poteri terreni.

Nulla invece di tutto questo. L'enciclica « Mortalium animos nunquam », lanciata al mondo in quel dì della Epifania che commemora la disvelazione del Figlio dell'Uomo all'universalità delle genti, è stata una arida, intransingente, dura repulsa alle innumeri voci imploranti, da tutti

gli angoli del mondo extracattolico, la riconciliazione nel Cristo. Roma si chiude sempre più rigidamente nella rocca del suo inabbordabile magistero, respingendo ogni contatto che non implichi una altrui capitolazione indiscriminata, rifiutando ogni approccio con chi non abbia mandato innanzi il riconoscimento incondizionato dei suoi meno sicuri poteri. Ci trema l'animo nell'esprimere la nostra intima impressione. Ma, con l'occhio fisso al Vangelo, ove sono dominanti le parabole della peccatrice e del figliuol prodigo, non ce la sentiamo di pensare che lo « splendido isolamento » sia la consegna appropriata della società, cui fu rivolto l'augurio della unicità dell'ovile.

Esegeti improvvisati e male ispirati sono andati già a trovar nella enciclica la denuncia di una nuova eresia : quella dei « pancristiani ». Non possiamo prendere sul serio la loro esegesi. Chè, in tal caso, bisognerebbe dire che il primo eretico « pancristiano » fu san Paolo, l'araldo della cattolicità evangelica. La « compagnia di Gesù » è riuscita a spodestare « l'apostolo delle genti » e Giacomo, dopo diciannove secoli, si è preso la sua rivincita su Paolo ? Uno scandalo così paradossale segnerebbe veramente la fine.

Risparmiamoci le previsioni. Piangiamo più tosto, « in cinere et cilicio », il secondo nostro grande amarissimo disinganno. Dopo la « Pascendi », la « Mortalium ».

E. Buonaiuti.

" Il tradimento dei chierici „. — I *clerici*, contro il tradimento dei quali Julien Benda leva l'accento corrucciato della sua spietata diatriba, sono tutti gli uomini di scienza e di pensiero, i quali, violando la consegna del loro ministero, lacerando il vincolo di colleganza con i loro fratelli del passato, hanno mescolato la loro voce e la loro opera alla febbre di praticità e di realismo, da cui sono infiammate le vene del mondo moderno, conferendo così alla crisi di imbarbarimento in cui stiamo precipitando, il fascino e la seduzione della loro sensibilità estetica e del loro vigore intellettuale (*La trahison des clercs*. Paris, Grasset, 1927). Naturalmente, fra questi *clerici* fedifraghi e viziati, gli uomini di chiesa, *clerici* per antonomasia, occupano il posto della maggiore responsabilità e del più bestiale corrompimento. Perchè era ad essi che incombeva sopra tutti gli altri il compito di predicare, contro tutto e contro tutti, l'utopia sublime del Regno di Dio. Io debbo confessare d'aver trasalito di compiacimento nel leggere queste pagine dense e ordinate, sebbene stillate una dopo l'altra con una coerenza piatta ed uniforme, quasi geometrica. Mi hanno stupito coincidenze concettuali, a volte addirittura verbali, con mie precedenti dichiarazioni. Perfino il passo di Paolo (*Gal.* IV 28) sulla universale identità umana in Cristo, che io citai nelle mie conferenze sulla essenza del cristianesimo, per rilevarne il sapore anacronistico, se pronunciate in mezzo agli odi di cui fiammeggia la società contemporanea, è qui, sebbene in una dizione inesatta, addotto

con il medesimo intento. Perfino la mia tesi della « luteranizzazione » della civiltà contemporanea, celebratrice dei valori nazionali — tesi che proprio ieri il Loisy, tutto preso dalla sua fede « laica » in quella società delle nazioni che il Benda giustamente irride, giudicava « poco solida » — è qui formalmente difesa e aforisticamente proclamata. « Tutta l'Europa ha seguito Lutero, compreso Erasmo ! » (p. 222).

Se il Benda fosse uno scrittore italiano, crederemmo opportuno ricordargli come v'è stato, in età non molto lontana, qualche *chierico* nostro, il quale ha presentito il « tradimento » dei suoi confratelli, e ha gridato all'allarme. Luigi Tosti scriveva nel 1861, nella prima pagina dei suoi *Prolegomeni*, rivolto ai preti d'Italia : « Uscite fuori dell'arena dei civili parlamenti, fuori dei campi di battaglia, fuori dei conventicoli delle fazioni, fuori delle officine delle irose effemeridi: non avete che farvi. Voi dovete infondere l'olio nelle piaghe di questa umanità peregrinante da Gerico alla celeste Gerusalemme, non dovete toccarle : infermereste con lei. Nel Vangelo è scritto quel che abbisogni a questa peccatrice pellegrina ; nella storia della chiesa è il come dobbiate ministrare il farmaco della redenzione ».

Ma se un'allegazione di questo genere sarebbe intempestiva per il Benda, non è invece impertinente o ingiustificato affatto il rimprovero che gli muoviamo di essere anch'egli, inconsapevolmente, un *clericus* traditore. Per due ragioni. Innanzi tutto perchè, tratto da un istintivo spirito di omertà, salva dalla taccia di tradimento una serie di pensatori moderni i quali, se hanno conservato a parole la fedeltà « utopistica » all'ideale e all'universale, non l'hanno però incarnata in quelle categorie ipostatiche, che ne sono l'unico valido baluardo : Dio e la Rivelazione. In secondo luogo perchè, nelle pagine finali del volume, non sappiamo se con un tratto di beffardo sarcasmo, egli ha sentenziato che la civiltà degli idealisti, quella che ha costituito il vanto del mondo mediterraneo, può avere rappresentato una pura contingenza caduca, e ha lanciato l'ipotesi che il mondo contemporaneo possa fino in fondo tracannare la sua ubriacatura di « realismo », cancellando da sè fin le ultime macchie di « idealismo ». Non dimentichi il *clericus* Benda che anche con una ipotesi si può consumare un tradimento. E rifletta se solo la fede — fino in fondo — non sia la salvaguardia infallibile dal destino di Giuda. Chè la fede in Dio è effettivamente l'usbergo invulnerabile sotto cui si rifugia il sogno dell'ideale, quando ogni altra aspirazione è contesa e ogni altro anelito trascendente è soffocato.

E. Buonaiuti

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1928